LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano



tecnos

INTRODUCCIÓN GENERAL[1]

Señores:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una filosofía de la historia universal y que pretendamos tratar filosóficamente la historia[2].

Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser pensante; en esto se distingue del animal. En todo lo humano, sen-

[1] Las notas que se pondrán al texto son las mínimas imprescindibles para aclarar temas del mismo. Se ha optado por no aclarar quién es cada personaje citado, puesto que el índice onomástico servirá para localizar cada persona en el contexto de la obra. Los textos entre corchetes corresponden a los añadidos al texto original de Hegel que están contenidos en los cuadernos de apuntes de los alumnos.

[2] Hegel en su obra *Gundlinien der Philosophie des Rechts* § 341-360 define qué es la Historia Universal.

sación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal— hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia. Pero este apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia, puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de este su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia.

[La historia se refiere a lo que ha acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario a su consideración. Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia pragmática, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo. Ahora que, de este modo, los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una materia y una forma que vienen cada una de su lado. Una alianza como la de la historia pragmática no basta al concepto en la filosofía; este toma esencialmente de sí mismo su materia y contenido. En este respecto, y a pesar del enlace indicado, subsiste la misma diferencia: lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente.

Sin embargo, la misma relación se nos ofrece ya dentro de la historia (prescindiendo aún enteramente de la filosofía), tan pronto como tomamos en ella un punto de vista más alto. En primer

término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición, que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia universal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal].

La historia solo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado —y puesto que esto no se ofrece de un modo inmediato, sino que exige varias investigaciones, enlazadas también con el pensamiento— cuanto más exclusivamente se propone como fin lo sucedido. La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con este fin; y sobre esta contradicción, sobre el reproche que se hace a la filosofía, de que lleva pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia, quiero explicarme en la Introducción. Se trata de enunciar primeramente la definición general de la filosofía de la historia universal, y de hacer notar las consecuencias inmediatas que se derivan de ella. Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma con recta luz. Y tanto por esta razón, como también para no resultar demasiado prolijo en la Introducción, ya que en la historia universal nos aguarda una materia tan rica, no será menester que me entretenga en refutar y rectificar las infinitas representaciones y reflexiones equivocadas, que están en curso o se inventan continuamente sobre los puntos de vista[3], los principios, las opiniones acerca del fin y del interés del estudio de la historia, y en particular sobre la relación del concepto y de la filosofía con lo histórico. Las omitiré por entero o solo incidentalmente recordaré algo sobre ellas.

[3] Cada nuevo prólogo de una historia y seguidamente las introducciones, en las reseñas de esta misma historia, aportan una nueva teoría.

CAPÍTULO I

La visión racional de la historia universal

Empezaré advirtiendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera esta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón,* de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto,* con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado,* mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios— es la *sustancia;* es, como *potencia infinita,* para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita,* la realización de este su contenido: *sustancia,* como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hom-

bres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado.

[La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son solo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conoci-

miento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es solo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por contingente, por una ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico].

Podría, pues, pedir a aquellos de ustedes, señores, que todavía no han trabado conocimiento con la filosofía, que se acercasen a esta exposición de la historia universal con fe en la razón, con sed de su conocimiento. Y en efecto, la necesidad subjetiva que lleva al estudio de las ciencias es, en verdad, sin duda, el afán de evidencia racional, de conocimiento, y no meramente de una suma de noticias. Pero, en realidad, no necesito reclamar de antemano semejante fe. Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto —ni siquiera por lo que se refiere a nuestra ciencia—, sino como una *sinopsis* del conjunto, como el *resultado* de la consideración que hemos de hacer —resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto. La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia— espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejamos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan

a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori*. Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual, o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una pica romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.

[Cuando se dice que la finalidad del mundo debe desprenderse de la percepción, esto no deja de tener exactitud. Mas para conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón. Los objetos son estímulos para la reflexión. El mundo se ve según como se le considere. Sí nos acercamos al mundo solo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos. Mas se dice que, procediendo así con la historia, se emplea

un procedimiento apriorístico e ilícito en sí y por sí. Pero tal lenguaje le es indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con la razón. Sin duda, no debemos acudir con reflexiones parciales, pues estas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. Pero la filosofía no tiene nada que ver con estas. La filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad, como es hoy moda, particularmente entre los filólogos, que introducen en la historia puros apriorismos, con su pretendida sagacidad[1]. La filosofía opera también *a priori*, puesto que supone la idea. Pero esta existe ciertamente; tal es la convicción de la razón.

El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; este es Mercurio, el guía de los pueblos. Por tanto, no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la

[1] Por ejemplo, Niebuhr con su gobierno de los sacerdotes en la historia de Roma; también Müller en sus *Dorios*.

cual existirán otras partes; sino que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder.

La historia debe considerarse con el intelecto; la causa y el efecto deben hacérsenos concebibles. Vamos a considerar, de este modo, lo esencial en la historia universal, omitiendo lo inesencial. El intelecto hace resaltar lo importante, lo en sí significativo. Determina lo esencial y lo inesencial, según el fin que persigue, al tratar la historia. Estos fines pueden ser de mayor diversidad. En cuanto se señala un fin, se manifiestan en seguida otras referencias, hay fines capitales y secundarios. Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu, habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenernos a lo esencial. De este modo la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la misma línea que los sucesos; se propone fines que interesan esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven a la tristeza, la admiración o la alegría]. Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso. [En cambio, debemos indicar brevemente las categorías en que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*.

Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos

sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atraen la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el vicio sabe adquirir importancia. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse, sacrificada a una infinita complexión de pequeñas circunstancias. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas, o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas.

Pero otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es este un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica. En el mito de la transmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero esta es solo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no solo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido.

Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no solo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que esta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones. En esta alegría de su actividad, solo consigo mismo tiene que habérselas. Sin duda está ligado, interior y exteriormente, a condiciones naturales que no solo pueden poner resistencias y obstáculos en su camino, sino también acarrear el completo fracaso de sus intentos. Pero en este caso cae en su función, como ente espiritual, para quien el fin no es la obra, sino la propia actividad; y de este modo nos ofrece todavía el espectáculo de haberse demostrado como tal actividad.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas

y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Se produce el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón].

Solo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *noûs*, el intelecto en general o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. El pensamiento, pues, de que hay una razón en la naturaleza, de que esta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende; ni tampoco que en Anaxágoras se limite a la naturaleza. Estamos acostumbrados a él y no le hacemos mucho caso. He mencionado, pues, este hecho histórico, para hacer notar que la historia enseña que algunas cosas que pueden parecernos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos.

Sócrates tomó de Anaxágoras este pensamiento, y, con excepción de Epicuro, que atribuía todos los sucesos al *acaso*, dicho pensamiento se ha hecho dominante en la filosofía. A su tiempo veremos en qué religiones y pueblos aparece también. Ahora bien, Platón hace decir a Sócrates (v. *Fedón*, ed. Estéfano, pp. 97-98) sobre este descubrimiento de que el pen-

samiento —esto es, no la razón consciente, sino una razón todavía indeterminada, ni consciente, ni inconsciente— rige el mundo: «Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé —prosigue Sócrates— al leer afanosamente los escritos del propio Anaxágoras! Hallé que solo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón». Como se ve, la insuficiencia que Sócrates encontraba en el principio de Anaxágoras, no se refiere al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que esta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece *en la abstracción,* o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida como un desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón, como causa. —Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es fundamental, y entre otras cosas, la encontraremos principalmente al término de nuestra historia universal, cuando tratemos de la novísima situación política—.

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia rige el mundo.* Ya dije anteriormente que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo, apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *ver-*

dad, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así; solo ella debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *noûs*, que se determina a sí mismo con entera libertad.

Mas, por otra parte, la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre este y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. En lugar de llevar a cabo esta aplicación, los historiadores se complacen en explicar naturalmente la historia. Se atienden a las pasiones de los hombres, a los ejércitos más fuertes, al talento o genio de tal o cual individuo o al hecho de que en un Estado no ha existido justamente ningún individuo semejante, a las llamadas causas naturales y contingentes, como las que Sócrates censuraba en Anaxágoras. Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el *plan* de la Providencia (fin y medios para este destino, estos planes). Pero se dice que este plan se halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad quererer conocerlo. La ignorancia de Anaxágoras sobre el modo de revelarse el intelecto en la realidad era una simple ignorancia; el pensar, la conciencia del pensamiento no se había desarrollado aún ni en él, ni, en general, en Grecia. Todavía no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto, ni de explicar lo concreto por su principio. Sócrates ha dado un paso más, concibiendo una forma de unión entre lo concreto y lo universal, aunque solo en el aspecto subjetivo; por eso no adoptó una actitud polémica contra semejante aplicación. Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del

plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no solo decretos de Dios, en general, sino también de su Providencia, es decir, fines que ésta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan solo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *caminos* de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal.

Pero la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace recordar una cuestión de máxima importancia en nuestros tiempos, a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no solo amar, sino conocer a Dios. Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas y penetra incluso en las profundidades de la Divinidad.

[La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición general puede tener, precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, man-

tenido el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido, esta representación de Dios se convierte en una palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia].

Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no solo para hacer notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas, no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.

[Se oye con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos

humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos las figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría. Por otra parte, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia.

La afirmación de que no debemos pretender conocer a Dios, necesita sin duda un desarrollo más amplio que el que puede hacerse aquí. Pero como esta materia se halla muy emparentada con nuestro fin, es necesario indicar los puntos de vista generales más importantes. Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia.

Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de

los dioses rebajan las cosas grandes. Aristóteles dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella.

Ahora bien, se dice que Dios se comunica, pero solo en la naturaleza, en el corazón, en el sentimiento de los hombres. Lo principal en esto es que en nuestro tiempo se afirma la necesidad de permanecer quieto; se dice que Dios existe para nosotros en la conciencia inmediata, en la intuición. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. Contra esto debe hacerse resaltar que el hombre es un ser pensante; que se diferencia del animal por el pensamiento. El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada.

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre también en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino solo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmente en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es

absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan solo en el sentimiento, todavía se halla encubierto y enteramente indeterminado. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo, y solo existe de un modo subjetivo. El que dice: «yo siento así», se ha encerrado en sí mismo. Cualquier otro tiene el mismo derecho a decir: «yo no lo siento así»; y ya no hay terreno común. En las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho. Pero querer asegurar de algún contenido que todos los hombres lo tienen en su sentimiento, es contradecir el punto de vista del sentimiento, en el que nos hemos colocado; es contradecir el punto de vista de la particular subjetividad de cada uno. Cuando un contenido se da en el sentimiento, cada cual queda atenido a su punto de vista subjetivo. Si alguien quisiera calificar de este o aquel modo a una persona que solo obra según su sentimiento, esta persona tendría el derecho de devolverle aquel calificativo, y ambos tendrían razón, desde sus puntos de vista, para injuriarse. Si alguien dice que la religión es para él cosa del sentimiento, y otro replica que no halla a Dios en su sentimiento, ambos tienen razón. Así, pues, reducir de este modo al mero sentimiento el contenido divino —la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios para el hombre— es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho. En realidad, es hacer caso omiso de lo verdadero en sí y por sí. Si sólo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda nada más que mi capricho. Lo finito es lo único que prevalece y domina. Si nada sé de Dios, nada serio puede haber que limite y constriña la relación.

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, solo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particu-

lar de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral.

¿Cuál es, pues, el plan de la Providencia en la historia universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo?]. Sólo quiero indicar aquí esta cuestión general.

En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un mudo consciente y universalmente válido. [Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios. Si se dice: no sabemos nada de Dios, entonces la religión cristiana es algo superfluo, algo que ha llegado demasiado tarde y malamente. En la religión cristiana se sabe lo que es Dios. Sin duda, el contenido existe también para nuestro sentimiento; pero, como es un sentimiento espiritual, existe también por lo menos para la representación; y no meramente para la representación sensible, sino para la pensante, para el órgano peculiar en que Dios existe propiamente para el hombre. La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad —de que ya hemos hablado— de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino.

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determina-

do de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada solo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.

La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Se considera como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que, por tanto, no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creó, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero *sabe* también esto, y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo. El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus

determinaciones precisas. Estas determinaciones precisas deben primero ser pensadas, para poder ser conocidas exactamente y recibidas, en su unidad concreta, dentro del concepto. Por tanto, cuando se habla de la temeridad del conocimiento, podría replicarse que el conocimiento no puede anularse, porque este sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desenvolvimiento del contenido en sí mismo. También cabría decir que este conocimiento no puede considerarse como temerario, porque la única diferencia entre él y lo que llamamos fe consiste en el saber de lo particular. Pero esta explicación sería equivocada y falsa en sí misma. Pues la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y este no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres.

Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de Él, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado]. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea,* una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafisicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ningu-

na parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento).

Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. [La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad, sin nuestra cooperación; solo la conciencia, la conciencia pensante, es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecernos].

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación,* es la cosa. Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras. Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista, que queremos considerar en esta Introducción, como ya hemos indicado.

CAPÍTULO II

LA IDEA DE LA HISTORIA Y SU REALIZACIÓN

1. LA IDEA

a) *El mundo espiritual.* ¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cual sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de este fin último, la determinación misma como tal y su realización.

En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu*. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino

relativamente al espíritu. [El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia.

El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo. Puede, por tanto, ser interesante conocer, en el curso de la historia, la naturaleza espiritual en su existencia, esto es, la unión del espíritu con la naturaleza, o sea, la naturaleza humana. Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; pero de hecho lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones. La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano. Puede haber una especie de consuelo y compensación en el hecho de que quede en él un rasgo de humanidad. Con este interés, la consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos, por tanto, decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol.

Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar frente a un ídolo, aunque este acto sea recusable ante la razón, podemos, sin embargo, aprobar el sentimiento que palpita en él y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo de la verdad, y que el del filósofo, que se abisma con la razón pensante en la

verdad eterna. Solo los objetos son distintos; el sentimiento subjetivo es uno y el mismo. Si nos representamos la historia de los *asesinos*, según la narración que se hace de sus relaciones con su señor, el viejo de la Montaña, vemos cómo se sacrificaban al Señor para sus infamias. En sentido subjetivo es el mismo sacrificio que el de Curcio, cuando saltó al abismo, para salvar a su patria. Si nos atenemos a esto, en general, podemos decir que no es necesario ir a fijarse en el gran teatro de la historia universal. Hay una conocida anécdota de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo.

Vemos, pues, que en esta manera de considerar las cosas, se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. Este interés objetivo, que actúa sobre nosotros, tanto por virtud del fin universal como del individuo que lo representa, es lo que hace atractiva la historia. Deploramos la pérdida y decadencia de estos fines e individuos. Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense, por el soberano que a la cabeza de los griegos ha sometido Asia. Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. No habríamos perdido ciertamente nada, si se tratara aquí tan solo de las pasiones humanas. No habríamos dejado de ver en ello un juego de las pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo.

Ahora bien, ¿de qué clase es el fin sustancial en que el espíritu llega a semejante contenido esencial? El interés es de índole sustancial y determinada; es una determinada religión,

ciencia o arte. ¿Cómo llega el espíritu a tal contenido? ¿De dónde procede este contenido? La respuesta empírica es fácil. En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial de esa clase; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. Solo le queda libertad de elegir dentro de ellas los círculos particulares a los cuales quiere adherir. Pues bien, la historia universal, cuyo contenido justamente indagamos, es eso mismo; hallamos a los pueblos ocupados en tal contenido, llenos de tales intereses. Pero no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de como llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros, o los individuos, o los pueblos. El contenido debemos comprenderlo por los conceptos específicos y no por otra cosa. Lo dicho hasta aquí se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Distinto, empero, es el concepto que vamos a indicar ahora (no es este el momento de analizarlo científicamente). La filosofía conoce la representación corriente; pero tiene sus motivos para apartarse de ella.

Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general.] Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad. Pero a pesar de ello, o mejor, para recoger también lo universal en este modo de su concreta realidad, debemos anteponer algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu. Y hemos de hacerlo más bien en la forma de unas cuantas afirmaciones; porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente la idea del espíritu. Dire-

mos lo necesario para que sea comprendido por los oyentes que tengan cierto grado de formación intelectual. Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico, como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia.

b) *El concepto del espíritu.* Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es la *definición abstracta del espíritu.* Y decimos [que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre.

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente dato para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen

la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, que tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su sustancia fuera, de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque este es siempre libre en sí y por sí.

Lo primero que el espíritu sabe de sí, en su forma de individuo humano, es que *siente*. Aquí todavía no hay ninguna

objetividad. Nos encontramos determinados de este y de aquel modo. Ahora bien, yo trato de separar de mí esa determinación y acabo contraponiéndome a mí mismo. Así mis sentimientos se convierten en un mundo exterior y otro interior. A la vez surge una peculiar manera de mi determinación, a saber, que me siento defectuoso, negativo, y encuentro en mí una contradicción, que amenaza deshacerme. Pero yo existo. Esto lo sé, y lo opongo a la negación, al defecto. Me conservo, y trato de anular el defecto; y así soy un *impulso*. El objeto a que el impulso se dirige es entonces el objeto que me satisface, que restablece mi unidad. Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica. Pero en estas intuiciones de los objetos a que el impulso se dirige, estamos sitos inmediatamente en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones son algo singular, sensible; y lo mismo es el impulso, cualquiera que sea su contenido. Según esta determinación el hombre sería idéntico al animal; pues en el impulso no hay autoconciencia. Pero el hombre sabe de sí mismo; y esto le diferencia del animal. Es un ser *pensante;* pero pensar es saber de lo universal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y solo por cuanto pongo el contenido en lo simple, se hace universal e ideal.

Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas está unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que solo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según

fines y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior, si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. El animal entra en dualidad consigo mismo, por sí mismo y dentro de sí mismo. No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de este; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. El estímulo comienza en su interior y supone un desarrollo inmanente. Pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad.

El pensamiento que es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta.

Todo individuo tiene en sí mismo un ejemplo más próximo. El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es sólo la determinación, el deber. El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse como un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es sólo un robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado.

La naturaleza de Dios nos da el ejemplo más sublime. Propiamente no es un ejemplo, sino lo universal, la verdad misma, de que todo lo demás es un ejemplo. Las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón.

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individuali-

dad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene —y por ella se rigen— todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: «Este Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que... etcétera». Los

individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es *uno solo*. El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y este es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu. En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu.

Pero esta es, a la vez, como ya se ha dicho, conciencia de sí mismo. Aquí puedo caer en el error de tomar la representación de mí mismo, en la conciencia de mí mismo, como representación del individuo temporal. Constituye una dificultad para la filosofía el hecho de que la mayoría piense que la autoconciencia no contiene más que la existencia particular empírica del individuo. Pero el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería

nada. La conciencia de sí mismo es pues un concepto filosófico que solo en una exposición filosófica puede alcanzar completa determinación. Esto sentado, lo segundo que debemos tener en cuenta es que la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia. El espíritu es ante todo su propio objeto. Mientras lo es para nosotros, pero sin todavía conocerse a sí mismo, no es aún su objeto según su verdadero modo. Pero el fin es saber que solo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad —el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo—, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera].

c) El contenido de la historia universal. Según esta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí.* Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Solo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es solo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos; y por* eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Solo las naciones *germánicas* han llegado, en el

cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta *diferencia* entre el *principio* como tal y su aplicación, o sea, su *introducción y desenvolvimiento* en la realidad del espíritu y de la vida; volveremos en seguida sobre esto, pues es una determinación fundamental de nuestra ciencia y hay que fijarla esencialmente en el pensamiento. Esta diferencia que acabamos de hacer resaltar con respecto al principio *cristiano*, a la autoconciencia de la libertad, existe también esencialmente con respecto al principio de la *libertad* en general. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad —un progreso que debemos conocer en su necesidad—.

Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad —esto es, que los orientales solo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y nosotros que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como *hombre*— suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos. Pero esta es una observación de pasada. Antes hemos de explicar todavía algunos conceptos.

Hemos indicado ya que lo que constituye la razón del espíritu en su determinación, lo que constituye la determinación del mundo espiritual y —puesto que el mundo sustancial y físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero— el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice. Pero nunca se ha sabi-

do ni experimentado mejor que en la época actual hasta qué punto esta libertad, tal como ha sido formulada, es indeterminada todavía, hasta qué punto es una palabra infinitamente ambigua, y, siendo lo más alto, trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles. Mas por ahora nos contentaremos con aquella definición general. Hemos llamado la atención, además, sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es solo en sí, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia —puesto que esta es, según su concepto, un saber de sí— y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.

[La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos son existencias por sí —no estamos aquí tratando del espíritu en sí— y como tales tienen una existencia natural. Son naciones, y, por tanto, su principio es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmente distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo.

Hay que considerar, por tanto, el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio, que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objeto. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. Siendo espíritu, sólo puede ser aprehendido espiritualmente, mediante el pensamiento; y nosotros somos quienes concebimos el pensamiento. Pero además el espíritu del pueblo se aprehende a sí mismo con el pensamiento. Hemos de considerar, por tanto, el concepto deter-

minado, el principio de este espíritu. Este principio es en sí muy rico y se despliega diversamente; pues el espíritu es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él solo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones del pueblo, quien se realiza y goza y comprende a sí mismo. La religión, la ciencia, las artes, los destinos y acontecimientos constituyen su desenvolvimiento. Todo esto, y no la naturaleza física del pueblo (como la derivación de la palabra *natio* de *nasci* podría sugerir), da al pueblo su carácter. En su actuación, el espíritu del pueblo solo conoce, al principio, los fines de su determinada realidad; todavía no se conoce a sí mismo. Pero tiene la tendencia a aprehender sus pensamientos. Su actividad suprema es el pensamiento; y así en su actuación suprema trata de comprenderse a sí mismo. Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no solo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y esta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.

El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la actividad espiritual. Un pueblo hace progresos en sí mismo, experimenta adelanto y decadencia. Aquí viene la categoría de la *educación*, que puede ser educación ascendente o deformación. Esta última es para el pueblo producto o fuente de su ruina. Con la palabra educación no se ha precisado todavía nada sobre el contenido sustancial del espíritu del pueblo. Es un término formal y se construye en general mediante la forma de la universalidad. El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales. La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y

no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja. Gracias a esto da al objeto una posición libre y se habitúa a conducirse teóricamente. Con esto va unido el hábito de aprehender los distintos aspectos en su singularidad y de analizar las circunstancias, de aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. El hombre educado conoce en los objetos los distintos aspectos; éstos existen para él; su reflexión educada les ha dado la forma de la universalidad. Sabe también dejar que en su conducta se manifieste cada aspecto particular. El ineducado, por el contrario, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. Por cuanto el hombre educado fija los distintos aspectos, obra concretamente; está habituado a obrar según puntos de vista y fines universales. La educación expresa, pues, esta sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal.

Sin embargo, el desarrollo del espíritu, como movimiento del que ha surgido la educación, debe ser considerado de un modo todavía más concreto. El carácter general del espíritu consiste en la *posición* de las determinaciones que tiene *en sí*. Esto puede entenderse también en sentido subjetivo; y entonces se llaman disposiciones a lo que el espíritu es en sí y, por cuanto el espíritu existe en la realidad, se las llama propiedades y aptitudes. El producto mismo solo se considera entonces en forma subjetiva. En la historia, por el contrario, el producto existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto, hecho, obra del espíritu. El espíritu del pueblo es un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo consiste en que este conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo. Nos figuramos muchas veces que la intención, el propósito puede ser excelente, aunque los actos no valgan nada. En el individuo puede suceder, desde luego, que el hombre se disfrace; pero esto es algo muy parcial. La verdad es que lo externo no es distinto de lo inter-

no. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia. Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin.

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella. Si consideramos el período de esta producción, encontramos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de su objetivación, contra todo poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; ésta sólo aparece posteriormente, en el período de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad solo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Solo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. Cuando el pueblo se ha formado por completo y ha alcanzado su fin, desaparece su más profundo interés. El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae

y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Se ocupa en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. Quizá también el pueblo, renunciando a diversos aspectos de su fin, se ha contentado con un ámbito menor. Aunque acaso su imaginación haya rebasado este ámbito, hubo de renunciar a aquellos fines, al ver que no se presta la realidad a ellos, y limitar su fin a esta realidad. Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que sólo le

queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por decirlo así, una existencia posible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural. Aunque los últimos continúen existiendo, es la suya, una existencia sin interés y sin vida, que no siente la necesidad de sus instituciones, precisamente porque la necesidad está satisfecha; es una nulidad y hastío político. Lo negativo no aparece entonces como oposición, ni lucha. Así, por ejemplo, las antiguas ciudades imperiales, que han sucumbido, inocentes, sin saber cómo. Un pueblo puede encontrarse muy a gusto en semejante muerte, aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior, se torna provincia de otro pueblo, en el que rige un principio superior. Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque este halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede morir, sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu. El espíritu está puesto de manera que realiza de esa suerte su absoluto fin último. Y así debemos reconciliamos con su caducidad.

El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la historia universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.

d) *El proceso del espíritu universal.* Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrécesenos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En esto consiste la posibilidad de que lo universal, que hay en él, aparezca como lo contrario de él. Su negación se hace manifiesta en él mismo. El pensamiento se eleva sobre la actuación inmediata; y de este modo su muerte natural aparece como un suicidio. Observamos así, de una parte, la decaden-

cia que el espíritu del pueblo se prepara. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder extremo pertenece solo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo.

Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo. La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal como fue, sino la esencia de ello.

Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene ya ningún respeto a lo inmediato, que conoce como un principio particular, y entonces el espíritu subjetivo se separa del universal. Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, se destaca el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas.

Pero aquí está el origen de un principio superior. La dualidad implica, trae consigo la necesidad de la unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior. Los griegos, durante su período de florecimiento, en su serena moralidad, no tenían el concepto de la libertad universal. Tenían, sí, lo *katékon*, lo decente; pero no una moralidad o conciencia moral. Una moralidad, que es la vuelta del espíritu sobre sí, la reflexión, la fuga del espíritu dentro de sí, no existía; esto solo comenzó en Sócrates. Mas tan pronto como nació la reflexión y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus propias determinaciones, surgió la ruina, la contradicción. Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. La disensión encierra, pues, lo superior de la conciencia; pero este algo superior tiene un aspecto que no entra en la conciencia. La oposición solo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal.

El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivizarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo univer-

sal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación. La realidad sustancial de este espíritu del pueblo ha variado; esto es, su principio se ha transfundido en otro principio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y comprensión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensamiento de este tránsito. Un individuo recorre distintas fases en la educación y permanece el mismo individuo; e igualmente un pueblo, hasta la fase que sea la fase universal de su espíritu. En este punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación. Pero la impotencia de la vida se revela —a lo cual ya hemos aludido— en que el comienzo y el resultado son distintos. Así también, en la vida de los individuos y pueblos. El espíritu de un pueblo determinado es solo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento —y a la vez empero el oriente de un nuevo principio—. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea.

e) El fin último. Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. Se ha dicho que lo importante para el espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto. El espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del espíritu —y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia—. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo para llegar a descubrir en los fenómenos de la historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial. La antítesis entre los intereses que aparecen en primer término y el interés absoluto del espíritu, que hemos indicado, será discutida posteriormente. Pero fácilmente se comprende, por lo menos, el pensamiento general del concepto, según el cual, el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo —ambas cosas son idénticas—, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad. Si, pues, determina así el fin, queda definida la progresión exactamente, en el sentido de que no es considerada como un mero aumento. Podemos añadir en seguida que, hablando de nuestra conciencia habitual, concedemos también que la conciencia ha de recorrer fases de educación, para conocer su esencia.

El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de esta, tan pronto de esta otra manera. Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. Todas son fases del conocimiento de sí mismo. El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamente a la

conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia. Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.

A esta concepción de un proceso mediante el cual el espíritu realiza su fin en la historia, se opone una representación muy difundida sobre lo que es el ideal y sobre la relación que este tiene con la realidad. Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad —ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón—; y, en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y que con justicia puede reclamar y que sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión.

Pero por ideales se entiende también los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad, de lo mejor en el mundo; ideas que exigen verdaderamente su satisfacción. Se considera como injusticia objetiva el que esta satisfacción no tenga lugar. Poe-

tas como Schiller han expresado con sensibilidad conmovedora su dolor por ello. Si pues afirmamos, frente a esto, que la razón universal se realiza, quiere decir que no nos referimos al individuo empírico, el cual puede ser mejor y peor, porque aquí el acaso, la particularidad, obtiene del concepto el poder de ejercitar su enorme derecho. Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que solo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo. La censura puede estar fundada, ciertamente; pero es mucho más fácil descubrir lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte). Los hombres creen con frecuencia que ya lo han hecho todo, cuando han descubierto lo con razón censurable. Tienen, sin duda, razón en censurarlo; pero, por otra parte, no tienen razón en desconocer el aspecto afirmativo de las cosas. Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general. La juventud está siempre descontenta. La causa de esta moderación en la vejez es la madurez del juicio, que no sólo tolera lo malo, por desinterés, sino que, adoctrinada más profundamente por la seriedad de la vida, penetra en lo sustancial y meritorio de las cosas; lo cual no es benevolencia, sino justicia.

Pero en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racio-

nal, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad, pues la razón es la percepción de la obra divina.

Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo solo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.

El contenido, que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios. Considerada como historia universal, la razón no es en la voluntad del sujeto, igual a la idea; solo la eficiencia de Dios es igual a la idea. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (*Lógos*), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero —es el mundo creado—. Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la copia

de Dios, es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que sólo lo real es un ideal; que la idea se hace perceptible].

2. LOS MEDIOS DE LA REALIZACIÓN

a) La individualidad. La cuestión inmediata no puede ser más que esta: ¿qué *medios* usa la idea? Esto es lo segundo que ha de considerarse aquí.

Esta cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se produce en un mundo, nos conduce al fenómeno de la historia misma. Si la libertad, como tal, es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente a nuestros ojos. Ahora bien, la *primera visión* que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo, que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores.* Los individuos quieren, sin duda, en parte, fines universales; quieren un bien. Pero lo quieren de tal modo que este *bien* es de naturaleza limitada; por ejemplo, sienten el noble amor a la patria, pero acaso a una comarca que está en una relación insignificante con el mundo y con el fin universal del mundo; o sienten el amor a la familia, a los amigos —la bondad en general—. En suma, aquí tienen todas las *virtudes* su lugar. En ellas podemos ver realizada la determinación de la razón en estos sujetos mismos y en los círculos de su acción. Mas éstos son individuos particulares, que están en escasa proporción con la masa del género humano —por cuanto debemos compararlos, como individuos, con la masa de los restantes individuos— y asimismo el radio de acción que tienen sus virtudes, es relativamente poco extenso. Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan nin-

guna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no solo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los aconteci-

mientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal. Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la reflexión que, sobre aquel cuadro de lo particular, nos elevase a lo general. Por otra parte, el interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto, sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo. Volvamos, pues, a la posición que habíamos adoptado. Los aspectos que indiquemos contendrán las determinaciones esenciales para responder a las preguntas, que puedan plantear aquellos cuadros.

Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí, su* naturaleza, su concepto —es solamente *algo universal y abstracto*—. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc., existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que solo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Solo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello.

Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi* fin. He de satisfacer a la vez mi *fin*, en el fin por el cual trabajo, aunque este tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo. Y si los hombres han de interesarse por algo, necesitan poder actuar en ello, esto es, exigen que el interés sea su propio interés y quieren tenerse a sí mismos en él y encontrar en él el sentimiento de su propio yo. Hay que evitar en esto un malentendido. Se censura, se critica en mal sentido (con razón) a todo individuo, que es interesado —interesado en general—, esto es, que solo busca su provecho privado, es decir, este provecho privado aisladamente, que solo busca su medro, sin consideración al fin universal, con ocasión del cual busca su fin particular, en parte aun contra aquel, y con perjuicio, menoscabo y sacrificio de aquel fin universal. Pero quien trabaja por una cosa, no está solo interesado en general, sino que está interesado *en ella*. El lenguaje expresa esta distinción exactamente. Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos. Son individuos particulares, es decir, tienen necesidades, apetitos, intereses particulares, peculiares, aunque comunes con otros, esto es, los mismos que otros, no diferentes, por el contenido, de los de los otros. Entre estos intereses está no solo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción, o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya. Entonces los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, esta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etcétera. Este es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo, en que los hombres son poco atraídos hacia las cosas por el asentimiento y la autoridad, y prefieren consagrar su actividad a una cosa, por propia razón, por convicción y creencia independientes.

[En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad

humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional puede determinar la historia? Esta contradicción no puede aclararse aquí con todo detalle. Pero piénsese en lo siguiente:

La llama consume el aire y es alimentada por la leña. El aire es la única condición para el crecimiento de los árboles. La leña, cooperando a consumir el aire, mediante el fuego, lucha contra sí misma y contra su propia fuente; y, sin embargo, el oxígeno del aire subsiste y los árboles no cesan de reverdecer. Asimismo, si uno quiere hacer una casa, ello solo depende de su albedrío; pero los elementos deben todos ayudarle. Y, sin embargo, la casa existe para proteger a los hombres contra los elementos. Estos son, por tanto, usados contra ellos mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es menoscabada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los elementos son empleados para trabajar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etc. El resultado es que el aire, que cooperó, es contenido por la casa, y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la parte en que la casa es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan altas

paredes. Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo se satisfacen las pasiones. Se desarrollan a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder contra ellas. En la vida diaria vemos que existe un derecho, que nos protege; y este derecho se da por sí mismo, es una manera sustancial de obrar los hombres, modo de obrar que, frecuentemente, va dirigido contra los intereses y fines particulares de los hombres. En cada caso particular, los hombres persiguen sus fines particulares contra el derecho universal; obran libremente. Pero ese elemento sustancial universal, el derecho, no por eso es menoscabado. Así sucede también en el orden universal. Aquí las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son el elemento activo. En modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien, realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral, en las pasiones, es cierto que estas tienden al propio interés y así aparecen por una parte malas y egoístas. Sin embargo, lo activo es siempre individual: yo soy lo que soy en la acción; es mi fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.

La pasión se considera como algo que no es bueno, que es más o menos malo; el hombre —se dice— no debe tener pasiones. La palabra pasión no es, empero, justa para lo que quiero expresar aquí. Me refiero aquí, en general, a la actividad del hombre, impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que estos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles los demás fines posibles, o, mejor dicho, todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues este no existe), sino un hombre determinado. El carácter expresa igualmente esta determinación de la volun-

tad y de la inteligencia. Pero el carácter comprende, en general, todas las particularidades y maneras de conducirse en las relaciones privadas, etc.; no es una determinación particular puesta en la realidad y la actividad. Por tanto, cuando diga: pasión, entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento impulsor y activo de los actos universales. No se hablará aquí de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes, con las cuales los caracteres débiles se desorientan y paren ratones].

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad —cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado—; lo mismo que en la propia convicción, en la propia evidencia y certeza. Lo que importa entonces es el contenido que tenga mi convicción, e igualmente el fin que persiga la pasión, y si el uno o el otro es de naturaleza verdadera. Pero a la inversa, si lo es, entonces, para que entre en la existencia, para que sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva, que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión y la convicción.

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, resulta que —si de pasada nos fijamos en el Estado— un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposición es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares

y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines. El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. *Pero la historia universal* no comienza con *ningún fin consciente* —como sucede en los grupos humanos particulares, donde el impulso sencillo de la conciencia tiene el fin consciente de asegurar su vida y propiedad, y más tarde, una vez llevada a cabo la convivencia, el fin se determina más precisamente en el de conservar la ciudad de Atenas o la de Roma, etc., y la labor sigue determinándose más precisamente aun en cada una de las dificultades o necesidades que surgen—. La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho solo en sí, esto es, como naturaleza. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de ser natural, de voluntad natural, eso que se ha llamado el lado subjetivo, o sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal —creencia que, como se ha dicho también, será solo el resultado y no tiene aquí mayores pretensiones—. Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la exis-

tencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. La *unión* de lo universal, que es en sí y por sí, y de lo particular, de lo subjetivo, y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica, en esta forma general. Pero en el curso mismo de la historia universal, como curso aún en movimiento, el lado subjetivo, la conciencia, no sabe todavía cuál es el puro y último fin de la historia, el concepto del espíritu; en efecto, este no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante estos. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo *concebible,* como suele decirse. Pero trataré de hacerlo imaginable y más claro mediante ejemplos.

Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, se hace luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y esta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquél contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general. En la intención del autor solo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y este

implica su castigo. Esto no habrá estado en la conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner solo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa esencialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de este. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en un principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo solo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su

verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados, y este instinto es el apoyo que tienen contra aquellos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.

[Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En el pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la modalidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo general se exterioriza para realizarse en la actividad del individuo, que traslada lo interno a la realidad y que hace que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.

La individualidad misma, mientras no es espiritual o no está educada, puede incluirse en esa mera exterioridad. El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él. Esta relación de lo universal con la subjetividad es lo importante. Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí, como esencial. Este desarrollo de la conciencia viva, mediante el cual se conoce el ser en sí y por sí, no existe en su recto modo, en la forma de la universalidad. Cuando la voluntad es meramente interna y está adormecida, es mera voluntad natural; todavía no ha encontrado lo racional. Lo justo, el sentido de lo justo como tal, no existe aún para ella. Sólo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, el motor inmóvil, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos. Para que sea este el motor, es menester que el sujeto se haya desarro-

llado por sí, hasta convertirse en libre peculiaridad. Es menester, pues, que este eterno inmóvil llegue a la conciencia y, además, que los sujetos individuales sean libres, independientes por sí. Consideramos aquí a los individuos en su pueblo, como hemos de considerar en la historia universal a los pueblos que se han desarrollado por sí mismos.

La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexo lógico. Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea como reflexión en sí, puramente abstracta. Por cuando la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita negatividad; un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro. Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe lo otro. Si se desarrolla esto se encuentra contenida en ello la creación de espíritus libres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general. Es por sí solamente la exclusión de lo otro, que, por consiguiente, tiene en él sus límites, sus barreras, y, por tanto, también es algo finito. Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo, es lo otro frente a la idea general y, por tanto, en absoluta finitud.

Esta finitud, ápice de la libertad, este saber formal, es —en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser— el terreno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque solo formal. El

problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis. Para el yo, lo otro es lo divino, y así existe la religión; pero además, en la forma de lo otro, como mundo en general, es el ámbito universal de lo finito. El yo es, en este ámbito, su propia finitud; por este lado se concibe como finito y, de este modo, es el punto de vista de los fines finitos, del fenómeno. La reflexión en sí, esa libertad, es abstractamente el momento formal de la actividad de la idea absoluta. El que se conoce a sí mismo, primeramente se quiere a sí mismo y se quiere en todo; esta su subjetividad, que se conoce a sí misma, debe existir en toda objetividad. Tal es la certeza de sí mismo; y puesto que la subjetividad no tiene otro contenido, esta certeza debe llamarse el impulso de la razón —del mismo modo que en la piedad solo se trata de que el sujeto se salve—. El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y esta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen, y en que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, se ha duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama *felicidad*. Pues feliz se dice a aquel que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices.

b) Los individuos como conservadores. Hay que considerar este momento de la actividad abstracta como el lazo, como el término medio entre la idea universal (que reside en la recámara del espíritu) y lo externo, que saca a la idea de su inte-

rioridad y la traslada a la exterioridad. Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza. Lo interno por sí sería algo muerto, abstracto; mediante la actividad se convierte en algo existente. A la inversa, la actividad eleva la objetividad vacía y hace de ella la manifestación de la esencia que existe en sí y por sí. Hasta aquí hemos considerado un aspecto en la escisión de la idea; su división en la idea y el átomo (pero átomo que se piensa). Este existe para otro y el otro existe para él. Hay que concebirlo, por tanto, en sí como actividad, como infinita inquietud. En cuanto lo consideramos como un esto, tiene un aspecto unilateral y recibe una expresión extrema. Siendo algo a que puede aplicarse el pronombre *esto,* se halla colocado, por una parte, en primera fila; pero es a la vez también lo inmediato, a quien corresponde introducirlo todo en la materia, en lo universal, y extraerlo de ella, para que la voluntad absoluta sea conocida y realizada. Este infinito impulso hacia la unidad, esta tendencia a reducir el dualismo, es el otro aspecto de la escisión. El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se transparentan en seguida fines universales: el bien, el derecho, el deber. Donde esto no ocurre tenemos el punto de vista de la rudeza, del capricho; el cual hemos de pasar aquí por alto. En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir; no es simple duración. Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien en general, lo abstracto. El deber reclama la defensa de esta determinada patria; no de una cualquiera. Aquí está la regla para la actividad moral de los individuos; aquí están los *deberes* y las leyes bien conocidos de todo individuo; esto es lo objetivo en la posición de cada cual. Pues una cosa tan vacía como el bien por el bien no tiene lugar en la realidad viva. Cuando se quiere obrar, no

sólo hay que querer el bien, sino que se necesita saber si el bien es esto o aquello. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo.

El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división en castas la que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante relación, lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil trabajo investigar lo que sea el deber. La inclinación a considerar la moral como algo dificultoso puede considerarse más bien como el deseo de dar de lado a los propios deberes. Todo individuo tiene su clase y sabe lo que es una conducta justa y honrada. Considerar difícil el discernir lo justo y bueno en las circunstancias ordinarias de la vida privada; creer que es signo de moralidad superior el descubrir muchas dificultades y escrúpulos en ella, es cosa que debe atribuirse a la mala o perversa voluntad, que busca rodeos para eludir sus deberes, los cuales no son difíciles de conocer. Debe tenerse al menos por una ociosidad del espíritu reflexivo, a quien una voluntad raquítica no da mucho que hacer y que, por tanto, se entretiene consigo mismo perdiéndose en la complacencia moral. La naturaleza de una relación, en la que lo moral es determinante, consiste en lo que es sustancial y en lo que indica el deber. La naturaleza de la relación entre padres e hijos indica sencillamente el deber de portarse conforme a ella. O en la relación jurídica: si yo debo dinero a alguien, con arreglo al derecho he de obrar conforme a la naturaleza de la cosa y devolver el dinero. No hay en esto la menor dificultad. La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encumbramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar, ante todo, bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y crudeza de la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

c) Los individuos históricos. Pero frente a este contenido universal, que cada uno ha de actualizar con una actividad, mediante la cual se conserva el conjunto de la moralidad, existe un segundo contenido universal, que se expresa en la historia grande y que plantea la dificultad de conducirse conforme a la moralidad. Anteriormente se ha indicado, al hablar de la progresión de la idea, de dónde surge este contenido universal. No puede caer dentro de la comunidad moral; en esta puede acontecer algo que sea contrario a su contenido universal: un vicio, un engaño, etc., y es reprimido. Pero, en cambio, un conjunto moral, por cuanto es algo limitado, tiene otra universalidad superior, sobre sí. Este algo superior es el que quebranta al inferior. El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensa-

miento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no se ha hecho válida; esto es lo que hace vacilar y quebranta la realidad existente.

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos solo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero esta se halla enlazada con una decadencia, con una disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado. Esta destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea; pero, por otra parte, esta idea es, a su vez, una idea hecha, y los individuos son sus autores y llevan a cabo su realización. Aquí es justamente donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma.

Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación

no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. Ahora bien, todo cuanto discrepa de lo existente: propósitos, fines, opiniones, los llamados ideales, todo esto es por igual distinto de lo existente. Los aventureros de toda índole tienen ideales semejantes y su actividad se endereza hacia representaciones contrarias a las circunstancias existentes. Pero el hecho de que esas representaciones, esos buenos motivos, esos principios universales sean distintos de los existentes, no basta a justificarlos. El fin verdadero es exclusivamente aquel contenido al cual el espíritu interno se ha elevado mediante su absoluto poder; y los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquellos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son solo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos. Pero saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior. Su misión ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero este no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos. Parecen haberlo sacado simplemente de sí mismos, porque lo sacan del interior, de una fuente que antes no existía; las nuevas circunstancias del mundo, los hechos que llevan a cabo, aparecen como productos suyos, como interés y obra suya. Pero tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo

que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que podía decirse y hacerse. Por eso los grandes individuos históricos son solo comprensibles en su lugar; y lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal. De aquí sale todo; esta sustancia es el único fin y poder, lo único querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza en ellos. Precisamente por esto tienen esos héroes poder en el mundo. Por cuanto su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí, el derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar.

El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo. Este es el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción. Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que sólo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que quiere; lo que quiere no existe aún afirmativamente, y el espíritu está, por tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte, que lo que ellos querían era lo afirmativo. Por de pronto estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguno para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían harto que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediablemente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos que-

rían, adhieren a ello, y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, aunque les aparezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia de su supuesta voluntad. Pues el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos; y es también esa inconsciente interioridad que los grandes hombres les traen a la conciencia. Es lo que ellos quieren verdaderamente. Por esto el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu interno].

d) *El destino de los individuos.* Si arrojamos una mirada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujetos, distintos de esa su sustancia, [no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino solo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados, como César, o deportados, como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama felices; de felicidad solo es susceptible la vida privada, que puede encontrarse en muy distintas circunstancias externas. Necesitada de consuelo está empero la envidia, a

quien lo grande y elevado enoja y que se esfuerza por empequeñecerlo y encontrar defecto en ello, y solo encuentra soportable la existencia de semejante superioridad, cuando sabe que el hombre grande no ha sido feliz. Gracias a esto cree el envidioso establecer un equilibrio entre él y el héroe. De este modo se ha demostrado suficientemente, en los tiempos modernos, que los príncipes no son felices en sus tronos; por eso los toleramos en ellos y encontramos soportable que no nosotros, sino ellos, sean reyes. El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia.

Pero los grandes hombres llevan tras de sí todo un séquito de envidias, que les reprochan como faltas sus pasiones. De hecho cabe aplicar a su vida externa la forma de la pasión y hacer resaltar especialmente el lado moral del juicio, diciendo que sus pasiones los han impulsado. Sin duda, fueron hombres de pasiones, esto es, tuvieron la pasión de su fin y pusieron todo su carácter, todo su genio y naturaleza en este fin. Lo en sí y por sí necesario aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión. Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su *páthos*. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubiesen podido hacer absolutamente nada.

El fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal. El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal.

El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su verdadero gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinante de esta voluntad. Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo solo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia, que no suele ser atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo gran-

de nazca del hombre; no es pues inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera, es a la vez frío. La teoría abraza de una ojeada aquello por lo cual son realizados estos fines verdaderos.

Es de advertir además que los hombres históricos, por el hecho de haber alcanzado su gran fin, que es necesario para el espíritu universal, no solo se han satisfecho a sí mismos, sino que han adquirido otras cosas exteriores. Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen. Se puede separar este lado de la propia satisfacción del lado del fin alcanzado; se puede demostrar que los grandes hombres han buscado su fin propio y aun afirmar que *solo* han buscado este fin propio. Estos hombres han obtenido, en efecto, gloria y honores; han sido reconocidos por sus contemporáneos y la posteridad, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia. Pero es absurdo creer que se pueda hacer algo, sin querer recibir satisfacción en ello. Lo subjetivo, como algo meramente particular y que tiene meros fines finitos y particulares, ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial.

La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las *consecuencias* de lo que han hecho como sus *fines*, y rebaja los hechos mismos al nivel de *medios*. Aquellos hombres —dice— han obrado solo por afán de gloria o afán de conquista. Así, por ejemplo, las aspiraciones de Alejandro son consideradas como afán de conquista, como algo subjetivo; no son pues el bien. Esta consideración, llamada psicológica, sabe explicar así todas las acciones, hasta dentro del corazón, dándoles la forma subjetiva según la cual sus autores lo han hecho todo por alguna pasión, grande o pequeña, por una *ambición* y no han sido por tanto hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y luego Asia; por tanto, tuvo *ambición* de conquista, obró por afán de gloria, por afán de conquista; y la prueba de que estas pasiones le impulsaron es que hizo cosas que dan gloria. ¿Qué maestro de escuela no

ha demostrado muchas veces ampliamente que Alejandro Magno y Julio César fueron impulsados por tales pasiones, siendo por tanto hombres inmorales? De lo cual se sigue en seguida que él, el maestro de escuela, es un hombre excelente, mejor que Alejandro y César, puesto que no posee tales pasiones; y lo prueba no conquistando el Asia, ni venciendo a Darío ni a Poro, sino viviendo tranquilo y dejando vivir a los demás. Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar o este vino a aquel otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido[1] —y Goethe[2] lo ha repetido dos años después—: no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champagne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; sólo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia. Las personalidades históricas, si son servidas en la historiografía por tales ayudas de cámara psicológicas, salen malparadas. Quedan niveladas y en la misma línea, o más bien un par de peldaños por debajo, de la moralidad que anima a esos finos conocedores de hombres. El Tersites homérico, que critica a los reyes, es una figura de todos los tiempos. Sin duda, no recibe en todos los tiempos los garrotazos que recibió en los tiempos homéricos. Pero la envidia, la obstinación es el dardo que lleva clavado en el cuerpo; y el gusano indestructible que le corroe es el tormento de ver que sus excelentes avisos y admoniciones resultan infructuosos en el mundo. Cabe ver con alegría maligna el sino del tersitismo.

[1] En la obra *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1989, p. 489.

[2] En *Afinidades electivas*, II parte, cap. V, Espasa Calpe, Madrid, 1927. *El diario de Otilia.*

En esta cicatería psicológica hay, por lo demás, una contradicción. Se reprocha al hombre histórico el honor y la fama, como si esta hubiese sido su fin. Por otro lado se afirma que lo que tales hombres quieren hacer necesita la aprobación de los demás, esto es: se afirma que la voluntad subjetiva de esos hombres debe ser respetada por los demás. Ahora bien, el honor y la fama contienen precisamente esa aprobación que se exige, ese reconocimiento de que lo querido por aquellos hombres era lo justo. Los individuos históricos se han fijado un fin que era de hecho la voluntad interna de los hombres. Y sin embargo, justamente esa aprobación que se ha exigido, es objeto de censura después que ha tenido lugar, y se acusa a esos hombres de haber querido el honor y la gloria. Puede replicarse a esto, que el honor y la gloria no importaban nada a aquellos hombres, pues habían despreciado lo ordinario, lo hasta entonces considerado, lo que flota en la superficie. Sólo por esto han realizado su obra; de lo contrario habrían permanecido como el común de los hombres y otros habrían hecho lo que el espíritu quería.

Pero entonces se les inculpa de *no* haber buscado el reconocimiento de los hombres, de haber despreciado su opinión. Sin duda su gloria ha procedido del desprecio por lo admitido. Por cuanto lo nuevo que traen al mundo es su propio fin, han sacado de sí mismos su representación de él y lo que realizan es su fin. De este modo están satisfechos. Lo han querido contra la oposición de los demás; y en ello encuentran su satisfacción. Los grandes hombres han querido su fin, para satisfacerse a sí mismos, no para satisfacer las buenas intenciones de los demás. De estas no han sabido nada. Si hubiesen trabajado al dictado de los demás, habrían cometido una limitación y una equivocación. Mejor que nadie lo sabían ellos. César tenía la representación justa de lo que la república romana significaba, a saber: que las leyes estaban ahogadas por la *auctoritas* y la *dignitas,* y que era necesario poner término a esto, que es el albedrío particular. Y pudo llevarlo a cabo, porque era lo justo. Si hubiese seguido a Cicerón, no habría sido nada. César sabía que la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma huera, y que la forma

que él trajo era la necesaria. Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso.

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón;* la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos].

e) El valor del individuo. Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural, y por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar solo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absolu-

to un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos lo representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en realidad, aun ya las cosas naturales, incluyendo los seres inanimados más comunes que son usados como medios, han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin. Los hombres no se comportan nunca, en ese sentido completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que este, y con ocasión de este, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no solo esto, sino que además *participan* en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, son fines en sí. No son, pues, fines solo formalmente, como los seres vivos en general, cuya vida individual, por su contenido, es algo subordinado a la vida humana y usado legítimamente como medio, sino que son también *fines en sí*, de acuerdo con el contenido de lo que es el fin. En esta determinación está comprendido todo aquello que no podemos menos de considerar ajeno a la categoría de medio: la moralidad y la religiosidad. El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad. Y decimos, sin poder entrar en mayores desarrollos, que la religiosidad y la moralidad tienen precisamente aquí su terreno y su fuente, y, por consiguiente, son superiores por sí a la necesidad y a la casualidad externa. Pero no ha de olvidarse que solo hablamos aquí de moralidad y religiosidad, por cuanto existen en los individuos, y por consiguiente, por cuanto están entregadas a la libertad individual. En este sentido, la debilidad, la ruina y perdición moral y religiosa, es debido a la culpa de los individuos mismos.

El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del

mal; en una palabra: que puede tener culpa no sólo del mal, sino también del bien, culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual. Sólo el animal es verdaderamente, en absoluto, inocente. Pero para evitar o rechazar todas las confusiones que suelen ocurrir acerca de esto (por ejemplo, que con esto se rebaja y menosprecia eso que se llama inocencia, o sea, la ignorancia misma del mal) se necesitaría una exposición extensa, tan extensa, que sería por fuerza un tratado completo sobre la libertad.

Mas para considerar el destino que la virtud, la moralidad y la religiosidad tienen en la historia, no necesitamos caer en la letanía de las quejas de que a los buenos y piadosos les va frecuentemente o casi siempre mal en el mundo y en cambio a los malos y perversos les va bien. Por ir bien suelen entenderse muchas cosas, entre ellas la riqueza, el honor externo y otras semejantes. Pero cuando se habla de lo que es un fin existente en sí y por sí, no puede hacerse de semejante bienandanza o malandanza de estos o aquellos individuos, un factor del orden racional universal. Con más razón que la mera dicha y circunstancias dichosas de los individuos se exige del fin universal que los fines buenos, morales y justos hallen bajo él y en él su cumplimiento y seguridad. Lo que hace a los hombres moralmente *descontentos* —descontento de que se envanecen— es que se refieren a fines más generales por su contenido, y los tienen por lo justo y lo bueno, especialmente hoy en día los ideales de instituciones políticas; y el gusto de inventar ideales, dándose con ello alta satisfacción, no encuentra que el presente corresponda a sus pensamientos, principios y axiomas. Los hombres oponen a la existencia la noción de lo que debe ser, de lo que es justo en la cosa. Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad. Y, armada de este título, esta exigencia alza la cabeza y no solo se siente fácilmente descontenta del estado y los acontecimientos del mundo, sino que se subleva contra ellos. Para apreciar este sentimiento y estas concepciones, habría que entrar en la investigación de dichas exigencias, de esas evidencias y opiniones asertó-

ricas. Nunca como hoy se han establecido tantos principios ni pensamientos tan generales ni tan llenos de pretensión sobre estos puntos. Si la historia suele presentarse principalmente como una lucha de pasiones, cabe decir que, en nuestro tiempo, aunque las pasiones no faltan, la historia revela por una parte, preponderantemente, una lucha de pensamientos autorizados, y por otra, una lucha de pasiones e intereses subjetivos, acogidos bajo el título de esas altas autoridades. Estas exigencias, *hechas en* nombre de lo señalado como determinación de la razón, fin absoluto, libertad consciente de sí, valen pues por ello como fines absolutos, lo mismo que la religión y la moralidad.

Llegaremos en seguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir —volveremos posteriormente a un examen más detallado de esto— que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también perecederos y están expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada —la de un pastor o un labrador— en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su

eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero sólo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos. Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente como activos, no solamente con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón, y, por tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces. Los puntos de vista capitales sobre la relación del fin absoluto del espíritu, han sido examinados brevemente.

3. EL MATERIAL DE LA REALIZACIÓN

a) *El Estado*. El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un *material* que tiene que existir o ser producido. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen algo en que se producen. Ya hemos visto que se hacen mediante la volun-

tad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Éste es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene

mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de Sófocles: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la

voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo completamente universal en este aspecto. La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como «el Señor» —el Señor de la naturaleza y del espíritu—. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y este es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este «ser por sí» del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular; y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión solo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal solo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero solo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado

ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto al término de fenómeno o *manifestación*, es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En esta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquella fuese lo esencial y esta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto, su actuosidad. El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente solo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma

de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*. El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarle esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus[3]. Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; esta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del

[3] Goethe, *Las estaciones* 76, «¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas...».

hombre es su ser inmediato y animal].

b) *El estado de derecho.* Queda indicada la naturaleza del Estado. A la vez hemos recordado que en las teorías de nuestro tiempo hay sobre esto diversos errores en curso, que pasan por verdades fehacientes y se han convertido en prejuicios. Solo algunos indicaremos; aquéllos principalmente que están en relación con el fin de nuestra historia.

El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad; o sea, la tesis de que el hombre es libre por naturaleza, pero se ve obligado a limitar esta libertad natural en la sociedad y en el Estado, en que entra a la vez necesariamente. Es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia, esto es, *en sí;* la naturaleza de un objeto significa, sin duda, tanto como su concepto. Pero también se entiende por naturaleza (y se sobreentiende en aquella tesis) el modo de ser el hombre en su existencia puramente natural e inmediata. En este sentido se admite un estado de naturaleza, en el cual se representa al hombre como poseedor de sus derechos naturales, en el ilimitado ejercicio y goce de su libertad. Esta hipótesis no pretende precisamente tener valor histórico; si se quisiera tomar en serio, fuera difícil probar que semejante estado existe en los tiempos presentes o ha existido en alguna parte en el pasado. Se puede probar, sin duda, que existen estados de salvajismo; pero se presentan unidos a las pasiones de la crueldad y la violencia, y ligados además, por primitivos que sean, con instituciones sociales de las que se dice que limitan la libertad. Esta hipótesis es uno de esos productos nebulosos que la teoría engendra, una representación que fluye necesariamente de la teoría y a la cual se presta existencia, sin poder justificarla históricamente.

[Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el

derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu. Pero no es lícito confundir esto con lo que es el espíritu en su estado natural. Este es el estado donde falta la libertad e impera la intuición sensible: *exeundum est statu naturae* (Spinoza[4]). Por eso no empezaremos con las tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como, por ejemplo, las mosaicas, sino que las tomaremos en el momento en que se cumple la profecía contenida en ellas. Sólo entonces tienen existencia histórica; antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos].

El estado de naturaleza es, en su concepto, igual al que encontramos empíricamente en la existencia. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al Estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como esta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la moralidad, y estos son en sí y por sí esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento, el cual se distingue de la sensibilidad y se desarrolla frente a la sensibilidad. Y el pensamiento los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad. Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad solo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión —que solo constituyen un

[4] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, Künrath-J. Rieuwertsz, Hamburgi-Amsterdam, 1670.

contenido propio del individuo particular, como tal—, así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza.

En segundo término hay que mencionar otra representación que se opone a que el derecho se desarrolle en forma legal. El estado *patriarcal* es considerado, en conjunto, o, por lo menos en algunos de sus aspectos, como la relación en que el elemento moral y afectivo encuentra su satisfacción al mismo tiempo que el jurídico, y en que la justicia misma se ejerce verdaderamente en unión de aquel elemento moral, y con arreglo a su contenido. El estado patriarcal tiene por base la relación familiar, que expresa la primitiva moralidad. La del Estado es la segunda, conscientemente desarrollada. La relación patriarcal es una situación de tránsito, en que la familia ha prosperado, hasta convertirse en tribu o pueblo y el vínculo ha cesado de ser de amor y de confianza para convertirse en una relación de *servicio*. Hay que referirse ante todo a la moralidad *familiar*. La familia es una persona; sus miembros, o han enajenado recíprocamente su personalidad y por tanto también la relación jurídica y demás intereses particulares y egoísmos (los padres), o todavía no la han adquirido (los hijos, que se hallan aún en el estado de naturaleza indicado antes). Constituyen, por tanto, una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíprocas. En el amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; se ha enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro. Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son *un* ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de

la naturaleza. El Estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al Estado el sólido fundamento de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta formar una comunidad patriarcal rebasa el lazo de la consanguinidad, el aspecto natural del fundamento; y más allá de este los individuos entran necesariamente en el estado de la personalidad.

Considerar el estado patriarcal en toda su amplitud nos llevaría, entre otras cosas, a examinar la forma de la teocracia. El cabeza de la tribu patriarcal es también su sacerdote. Cuando la familia no está separada todavía de la sociedad y del Estado, la separación de la religión y la familia no se ha verificado todavía, tanto menos cuanto que la propia piedad familiar es una intimidad del sentimiento. [Sin duda hay en el mundo semejantes situaciones; y también hay Estados que surgen en parte de la unión de familias. La familia es también un todo moral. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta moralidad, es distinto del espíritu de los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, en la forma de lo universal. Lo espiritual del Estado consiste en que en él es conocido lo universal. El individuo obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida. En el Estado, por tanto, los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es, contraponen su yo a lo universal. En la familia esta independencia no existe; es un impulso natural el que liga a sus miembros. Sólo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los indivi-

duos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí.

c) El Estado y la religión. Hay que considerar más detalladamente las ulteriores determinaciones del espíritu del pueblo; cómo se diferencia en sí y la manifestación, esencialmente necesaria, en que el espíritu precisamente se actualiza y se determina a sí mismo y mediante la cual es espíritu en general. Al hablar de un pueblo, hemos de exponer las potencias en que su espíritu se particulariza. Estas potencias particulares son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar, el lado de la valentía, mediante todo lo cual cada pueblo se distingue de los demás. El carácter general de nuestras consideraciones se interesa principalmente por la relación de estos distintos factores. Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte. Esto significa que su Estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo; son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etc.; pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más íntima rela-

[5] Charles de Secondat, Barón de la Brède y de Montesquieu, se refiere al libro *De l'esprit des lois*, 2 vols., Genève, 1748.

ción. Este es un punto de vista que Montesquieu[5] singularmente ha afirmado y tratado de desarrollar y exponer con gran talento. Es muy importante en muchos sentidos. Así, por ejemplo, la religión india es incompatible con la libertad espiritual de los europeos; y constituciones políticas que están con frecuencia muy alejadas unas de otras, resultan incompatibles con otra religión. Pero, por otra parte, es este un principio muy trillado. Habitualmente se usan gran cantidad de expresiones de este modo, llenando con ellas páginas y libros enteros, sin un contenido real. Hay pueblos en los cuales muchas artes se encuentran en un alto grado de perfección, como los chinos y los indios. Aquellos inventaron la pólvora, pero no supieron usarla. Entre estos la poesía ha producido flores magníficas, sin que hayan progresado el arte, la libertad, ni el derecho. Mas si se juzgara superficialmente, por dichas producciones, que su cultura debió ser igual en todos sus aspectos, se vería cuán mal entendido puede ser aquel principio. Lo que importa es determinar qué relación existe realmente. Pero no se ha atendido, sin embargo, a esto, como si las distintas esferas se limitaran a estar en general relación entre sí. Ahora bien, esas esferas se basan en un principio, están determinadas por un espíritu que las llena todas. Este principio de un pueblo es su *conciencia de sí mismo;* es la fuerza que actúa en los destinos de los pueblos. Los aspectos de la cultura de un pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como Hermes, que guía las almas a los infiernos; es el guía y conductor de todos los individuos del pueblo. Este es el contenido de la representación según la cual es importante tener ante sí a los individuos].

La vida del Estado en los individuos se ha llamado la *moralidad*. El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de este Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen. Todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su

sustancia, su ser. Su representación está ocupada por todo ello, y su voluntad es la voluntad de estas leyes y de esta patria. Si se le pregunta a un inglés [dirá de sí y de sus conciudadanos que son hoy dueños de las Indias orientales y del océano, que poseen el comercio mundial, que tienen un Parlamento y tribunales jurados, etc. Estos hechos constituyen el sentimiento que el pueblo tiene de sí]. Este conjunto espiritual en un ente, es el *espíritu* de un pueblo. Siendo espiritual y comprendiendo todas esas determinaciones en una esencia simple, ha de fijarse ésta necesariamente como *una* potencia, como *un* ente. Atenas, por ejemplo, tiene la doble significación de ser la dudad misma, en su totalidad, y la diosa como el espíritu de esta totalidad. Los individuos le pertenecen. Cada individuo es hijo de su pueblo y a la vez —por cuanto el Estado se halla en evolución— hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es formal].

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado* y, como acabamos de decir, determinado también por la fase histórica de su evolución. Este espíritu constituye la base y el contenido de las otras formas de la conciencia, ya indicadas. [Pues el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma solo existe en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad simple]. El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión;* que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte,* y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. *Esta* forma del Estado solo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado.

Esta observación es sobremanera importante, vista la locu-

ra de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión. La religión católica, aunque unida dentro del cristianismo con la protestante, no admite la justicia y moralidad internas del Estado, que residen en la intimidad del principio protestante. Aquella separación respecto del derecho político, de la constitución, es necesaria en la peculiaridad de la religión católica, que no reconoce la existencia en sí, la sustancialidad del derecho y de la moralidad. Separados así de la intimidad, del último santuario de la conciencia, del tranquilo lugar donde la religión tiene su sede, los principios e instituciones jurídico-políticos no llegan a un centro real y permanecen en la abstracción y la imprecisión.

[Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad, y, por tanto, la unidad objetiva de estos dos momentos. Aunque consideramos separadamente ambos factores, es de advertir que se relacionan estrechamente y que este nexo reside en cada uno de los dos, cuando los estudiamos aisladamente. Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene así sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de la razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí mismo, el espíritu existente en el mundo. Si consideramos ahora, por otro lado, la subjetividad, encontramos que el saber y querer subjetivo es el pensamiento. Pero por cuanto mi saber y mi querer son actos de pensamiento, tienen por objeto el objeto universal, lo sustancial de lo en sí y por sí racional. Vemos, por tanto, una unión en sí, entre el factor objetivo, el concepto y el factor subjetivo. La existencia objetiva de esta unión es el Estado; el cual es, por consiguiente, la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente de esta unión, esto es, de su libertad. Entre las formas de esta unión consciente la *religión* se encuentra a la cabeza.

En ella el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del espíritu absoluto; y en esta conciencia del ser existente en sí y por sí, renuncia la voluntad del hombre a su interés particular, poniéndolo a un lado, en la piedad, en la cual ya no puede tratarse de nada particular. El hombre expresa, mediante el sacrificio, que se despoja de su propiedad, de su voluntad, de sus sentimientos particulares. La concentración religiosa del alma aparece como un sentimiento; pero, sin embargo, pasa a la reflexión. El culto es una exteriorización de la reflexión. La segunda forma de la unión de lo objetivo con lo subjetivo es el *arte*; el cual entra más en la realidad y la sensibilidad que la religión. En su actitud más digna, el arte debe representar, no sin duda el espíritu de Dios, pero sí la forma de Dios, lo divino y lo espiritual en general. Lo divino debe hacerse intuitivo mediante el arte, que lo presenta a la fantasía y a la intuición. Pero lo verdadero no llega solo a la representación y al sentimiento, como en la religión; ni tampoco solo a la intuición, como en el arte, sino también al espíritu pensante, mediante lo cual obtenemos la tercera forma de la unión, la *filosofía*. Esta es, por tanto, la forma suprema, la más libre y la más sabia.

El contenido del Estado existe en sí y por sí; es el espíritu del pueblo. El Estado real está animado por este espíritu. Pero en el Estado real hay determinados intereses, distintos negocios, guerras, instituciones, etc. Sin embargo, el hombre no ha de saber meramente de estos intereses, sino de sí mismo en ellos, y ha de alcanzar la conciencia expresa de la unidad con el espíritu universal, que existe originariamente. El espíritu real de esta conciencia, el centro de este saber, es la *religión*. Este es el primer modo de la autoconciencia; es la conciencia espiritual del espíritu nacional mismo, del espíritu universal, existente en sí y por sí, pero determinado en el espíritu de un pueblo; es la conciencia de lo verdadero, en su forma más pura e íntegra. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión. La religión, la representación de Dios, constituye por tanto el limite universal, el fundamento del pueblo. La religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero. La definición de un

objeto, de una ley, contiene todo lo que pertenece en sí al objeto, según su esencia; es la totalidad del objeto, su naturaleza, reducida a una simple determinación intelectual, con la cual se puede —se dice— explicar lo particular, de suerte que ella constituye el alma de todo lo particular. Así de las leyes del movimiento de los cuerpos celestes inferimos todas sus posiciones particulares.

La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; solo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, se torna él mismo espíritu y libre. Al considerar la religión espiritual, importa saber si se conoce la verdad, la idea, solo en su separación, o en su verdadera unidad. En su separación, esto es: Dios como supremo Ser abstracto, Señor del cielo y de la tierra, que reside allá arriba, más allá de todo, y del cual la realidad humana está excluida. En su unidad, esto es: Dios como unidad de lo universal y lo particular, por cuanto en él es intuido positivamente también lo particular, en la idea de la humanización. La idea divina implica el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia real; en ella se dice que lo finito está unido con lo infinito. La infinitud del entendimiento reina cuando ambos están separados. En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de las naturalezas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión. A ella pertenece el culto, que no consiste en otra cosa sino en que la conciencia individual se procura su unidad con lo divino. La inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia.

El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la religión positiva, lo absoluto vuelve empero frecuentemente a separarse de lo finito, incluso allí

donde ya es acaso llamado espíritu; pero entonces resulta un nombre vacío. Así sucede entre los judíos, entre los mahometanos y en la actual religión de la inteligencia, que se ha convertido, en este respecto, a la representación turca. Este universal abstracto puede sin duda representarse de un modo elemental, como mera obra de la naturaleza, por ejemplo, como fuego. Pero puede representarse también como un universal espiritual; así los judíos. Si el hombre se representa lo universal como la naturaleza, tenemos el panteísmo. Pero en este no hay contenido. Dios, el sujeto, desaparece, porque ya no se distingue. El otro modo es la unidad de Dios y del mundo. A este pertenecen la encarnación entre los indios, el arte griego y, en un sentido mucho más puro, la religión cristiana, donde la unidad de las naturalezas divina y humana se manifiesta en Cristo. Esta es una encarnación que no está expuesta de un modo antropomórfico e indigno de la Divinidad, sino de tal suerte que conduce a la verdadera idea de Dios.

En la filosofía de la religión debe señalarse además el desarrollo de la conciencia religiosa sobre lo que es la esencia del espíritu. A esto hemos de limitarnos aquí. Pues para nosotros es igualmente esencial tratar de los otros aspectos, de las otras formas en que el espíritu de un pueblo se diferencia. El espíritu real de esta conciencia es la religión; el arte y la ciencia pueden considerarse como aspectos y formas de dicha conciencia. El arte tiene el mismo contenido que la religión; sólo que su elemento es la intuición sensible. La ciencia *katèxochen* la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento. Las otras ciencias no tienen un contenido absoluto, y para el Estado se hallan bajo el contenido finito que se refiere a las necesidades. Por tanto, donde el espíritu de un pueblo se expresa del modo más simple, es en la religión. La existencia entera del pueblo descansa en la religión.

En este sentido, la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado. Es una representación del espíritu del Estado, en universalidad incondicionada, pero de tal modo que el espíritu real, el espíritu que tiene dicha representación, se ha despojado en ella de todas las contingencias externas. La libertad consciente sólo existe cuando cada indi-

vidualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano. En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión. El nexo consiste en que el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que solo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto solo se verifica haciéndose consciente como determinación y existencia de la esencia de Dios. Esta es la causa de que el Estado se base en la religión. El principio del Estado tiene que ser lo inmediatamente justificado; los intereses finitos son, en cambio, algo relativo. La justificación absoluta del principio universal consiste en que sea conocido como momento, como determinación de la naturaleza divina misma. El principio del Estado, lo universal que el Estado pide, se hace consciente, pues, como absoluto, como determinación de la esencia divina misma. Oímos repetir con frecuencia, en nuestro tiempo, que el Estado se basa en la religión; pero la mayoría de las veces no se quiere decir con ello otra cosa sino que los individuos, cuando son temerosos de Dios, tanto más inclinados y dispuestos están a hacer su deber, porque la obediencia al príncipe y a la ley puede enlazarse fácilmente con el temor de Dios. Sin duda el temor de Dios, puesto que eleva lo universal sobre lo particular, puede también resolverse contra este último, hacerse fanático y atacar al Estado inflamando y destruyendo sus organismos e instituciones. Por eso el temor de Dios debe, según se dice, ser reflexivo y mantenerse en cierta frialdad, a fin de no sublevarse contra lo que debe proteger y no hacer zozobrar lo que debe conservar. Por lo menos lleva en sí la posibilidad de hacerlo.

Habiendo logrado, pues, la justa convicción de que el Estado se basa en la religión, suele darse a la religión una situación que consiste en creer que el Estado existe, pero no la religión, de manera que, para sostener el Estado, se estima necesario introducir en él la religión, a paletadas, para inculcarla en los ánimos. Es muy exacto que los hombres deben ser educados en la religión; pero no como en algo que todavía no existe. El hombre es educado en lo que es y no en lo

que no es. Pues si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, como válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano solo eran posibles en el paganismo especifico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante.

Si ese llamamiento, si esa tendencia y aspiración a implantar la religión fuera un grito de angustia y de necesidad —como lo parece con frecuencia— un grito en que se expresa el peligro de que la religión haya desaparecido del Estado o esté en trance de desaparecer por completo, ello sería un síntoma bien malo, todavía peor de lo que se figura ese grito de angustia, ya que este cree todavía que la implantación e inculcación de la religiosidad es un remedio contra el mal. Pero la religión no es cosa que se pueda implantar; sus raíces están mucho más hondas.

El Estado tiene con la religión un mismo principio común. Esta no sobreviene desde fuera, para regular el edificio del Estado, la conducta de los individuos, su relación con el Estado, sino que es la primera interioridad que en él se define y realiza. Los hombres deben ser educados en la religión; la religión ha de conservarse siempre, exactamente como la ciencia y el arte deben ser enseñados. Pero no debemos representarnos esta relación como si la religión debiera sobrevenir posteriormente; sino que el sentido es, como se ha dicho, que el Estado ha salido de una religión determinada, que tiene con la religión un mismo principio común y que, si posee una vida política, artística y científica, es porque tiene una religión.

Es fácil hacer a esto objeciones superficiales. Pero no debemos tomar un grupo humano cualquiera, al que se de el nombre de pueblo, para ver si se puede encontrar en él esta rela-

ción. Es menester tomar Estados, que hayan llegado a la madurez y pueblos que hayan prosperado hasta su completo desarrollo; no, por ejemplo, pueblos de pastores, cuya constitución es la misma en las religiones más diversas. En tan imperfectos estados no existe ese desarrollo en el cual el principio del espíritu de un pueblo se realiza y se da a conocer de un modo determinado. Un pueblo así desarrollado ha reunido en sí todas las esferas y modalidades de existencia; las cuales pueden existir también aisladamente, por cuanto un pueblo se encuentra todavía en un estado más simple, y muchos pueblos no tienen independencia o por lo menos no deben a esta su constitución y poder. Tales pueblos, en parte, no han progresado en la rica perfección de sí mismos; en parte, no tienen independencia por sí. Atenas tenía una constitución democrática; pero Hamburgo, por ejemplo, también la tiene. La religión es en ambos Estados sumamente distinta; la constitución es la misma. Esto parece ser una instancia contra lo que hemos llamado relación esencial de una religión determinada con una constitución determinada. Pero el fenómeno se explica considerando que el comercio prepondera en Hamburgo; la ciudad es independiente gracias a ello, pero no como un gran Estado europeo. Tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que solo corresponde a los viejos Estados europeos.

d) Las esferas de la vida del pueblo. La religión debe, pues, considerarse como algo que se convierte necesariamente en constitución, gobierno y vida temporal. El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo; pues conoce el mundo. Cuanto más hondamente se abisma en sí mismo el principio espiritual; cuanto más pura es, por tanto, la religión, tanto menos se preocupa del mundo; así sucede, por ejemplo, en la religión cristiana. La religión se distingue de la *filosofía* en que aquella ordena la indiferencia hacia los honores, hacia el valor y la propiedad, mientras que esta participa

más del mundo y aspira a los honores y enaltece el denuedo y la valentía; en esto consiste la mundanidad. La religión puede ser muy infecunda; esto es bien conocido. Por eso se dice que la religión no debe existir solamente en la cabeza del hombre, sino también en su corazón; que toda la vida real del hombre debe expresar la religión; que el hombre debe poseer esencialmente moralidad y religiosidad. Sin embargo, mientras que respecto de los individuos tenemos la opinión de que es posible que el principio de la verdad no se imprima en la realidad, en cambio, respecto de los pueblos tenemos la de que ello no es posible. El principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que esta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad. La manifestación de la verdad en las distintas esferas se presenta, pues, como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia. El espíritu —ya lo hemos dicho muchas veces— tiene que realizar la conciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Solo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la objetividad implica la limitación y, por consiguiente, la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto y en esto ha surgido la diferencia. Y como se relaciona también consigo mismo, como se explicita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, sino que se produce a sí mismo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da realidad. La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga consciente de sí, para que sea un espíritu real.

Lo que importa esencialmente en la religión es hasta qué punto está contenida en ella la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad. Si en la conciencia de lo que es el espíritu está contenida la conciencia de lo que es la verdad, de lo que según su concepto es el espíritu, entonces todos los aspectos de su existencia están establecidos en

verdad y han alcanzado, por consiguiente, la determinación de lo verdadero. Pero esto solo puede acontecer en la verdadera religión. Los otros aspectos deben tener por base el aspecto religioso, porque si no, resultan infructuosos, no estando determinados por la verdad. Pero hay también aspectos que están abandonados al albedrío y caen en la barbarie, que todavía no ha sido reducida a la verdad. Nuestras consideraciones han de tener por fin el explicar cómo la religión es el sello fundamental de las distintas esferas.

Se ha dicho que la religión, como tal, se muestra con frecuencia infructuosa en el individuo, debiendo, por el contrario, el sistema de la vida del pueblo estar formado conforme a la religión. Las religiones se distinguen esencialmente según que su principio sea de tal suerte que todo cuanto pertenece al concepto del espíritu se halle armonizado en el principio religioso y haya alcanzado un principio propio determinado. Si el espíritu no es comprendido en su verdadera profundidad, hay, como queda dicho, aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu es irracional, está entregado a su albedrío, o se conduce sin libertad. Así es un defecto de la religión griega —o del principio del espíritu griego, o del concepto que el espíritu se ha hecho de sí mismo como espíritu griego— que los griegos acudieran a los oráculos en los asuntos públicos —conclusión de tratados— y en los asuntos privados. Hay que explicar esto diciendo que obedece a un aspecto esencial del espíritu, pero que este aspecto se ha satisfecho de un modo falso y sin libertad, antes de obtener su puesto en el principio sustancial de la religión. Así también sucede en la religión mahometana. Su fanatismo ha impulsado a sus prosélitos a conquistar el mundo; pero es incapaz de hacer que se forme un Estado con una vida pública articulada, organizada, con un orden legal para la libertad. Cuando, pues, una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto. La elaboración de la realidad con arreglo a aquel principio es un trabajo largo y no ha podido suceder inmediatamente. Ya al comienzo de la era cristiana encontraremos la enorme contradicción entre su principio y la rudeza y barbarie que existía al empezar los pueblos

El *arte*, lo mismo cuando se esfuerza por elaborar la materia para satisfacer las necesidades, que cuando aspira a producir obras bellas, está estrechamente enlazado con la religión. La inteligencia no puede tener ningún arte, o ha de contentarse, a lo sumo, con el arte de lo sublime, cuando la forma se halla en tal fermentación que el individuo se ve anulado. Allí donde el espíritu es concebido como lo informe, por oposición al hombre —por ejemplo, entre los judíos y los mahometanos—, no queda lugar para las artes plásticas; lo que los hombres estiman como verdadero, no admite forma alguna; el modo en que se fija y determina no debe ser una figura externa; la fantasía no es aquí el órgano encargado de recoger lo que tiene verdadera validez para el espíritu. Pero el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir necesariamente allí donde la fantasía, la facultad de dar forma, constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuida en la forma de la subjetividad natural. Un pueblo semejante, por necesidad, ha de aprehender y representar lo universal, lo divino, en la intuición sensible. Asimismo la religión cristiana tiene esencialmente arte, porque para ella lo divino no es lo abstracto del intelecto. Sin embargo, el arte no puede ser entre nosotros, como era entre los griegos, el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero; solo puede ocupar un puesto subordinado. La forma que da el arte no tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo absoluto. La forma artística es algo finito, inadecuado al contenido infinito, que debe ser representado en ella.

Las *ciencias* son las que más se acercan a la religión. Cierto es que tienen el más diverso contenido, el cual constituye con frecuencia una simple colección de noticias; mas para las ciencias, en general, rige por lo menos el principio del pensar, del conocer. Son útiles para todos los aspectos de la realidad. También la religión, el Estado y el derecho son útiles. Lo verdadero sirve asimismo a otros fines. Hasta se puede decir que Dios es útil, aunque esta es una expresión profana, inconveniente. Su utilidad es su bondad, por la cual deja libres las demás

cosas y se entrega a ellas. Pero es esencial no considerar las ciencias bajo este aspecto subordinado de la utilidad. Las ciencias, copio la religión, son un fin en sí y por sí, un fin último por sí mismas. Pero por cuanto las ciencias —y en particular la del pensamiento libre, la filosofía— pertenecen al pensamiento, se encuentran en el elemento y terreno peculiar del espíritu. Cada pueblo aprehende el concepto que tiene de sí y de la verdad, mediante el pensamiento, en forma científica, esto es, en la forma que corresponde al concepto mismo del espíritu. Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu. Lo objetivo es, por tanto, aquí, adecuado a la naturaleza del espíritu. Las ciencias constituyen, por consiguiente, el supremo punto en que culmina un pueblo. El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor del pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos. Así es en el arte. Pero el contenido de esta conciencia no reside en un elemento sensible, como en el arte. El material en que esta conciencia expresa su concepto es el pensamiento. Un pueblo se honra cultivando las ciencias. La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual. En el cristianismo esto se expresa diciendo que Dios ha engendrado a su Hijo. Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna. La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu. Por eso sucede con la filosofía, dentro de la historia universal, lo mismo que con las artes plásticas. Solo entre los griegos y los cristianos pudo haber una filosofía concreta; entre los orientales hubo filosofía abstracta, que no llegó a la unidad de lo finito y lo divino.

Frente a estas formas ideales, hay también otro aspecto en

la existencia del Estado, el que se refiere al contenido de su apariencia exterior. También este contenido, cualquiera que sea su índole particular, trasluce en su interior lo universal.

La primera materia de esta clase es eso que llamamos costumbres y usos de los pueblos. La *moralidad natural* y la *relación familiar* pertenecen a este aspecto. Ambas están determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los Estados cristianos solo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque sólo en este matrimonio recibe cada parte su pleno derecho. La relación de los hijos con los padres, según que sean esclavos o puedan tener libre propiedad, pertenece también a este aspecto. La otra forma moral concierne más bien a la conducta recíproca de los individuos, incluso en lo que se refiere a la cortesía. Considérese tan solo la diferencia en las demostraciones de cortesía que el europeo y el asiático hacen, por ejemplo, a sus superiores. Estos usos arraigan en las relaciones sustanciales y expresan los pensamientos que los hombres tienen de sí mismos. Son símbolos. No obstante, encierran bastante accidentalidad. No todo tiene en ellos un sentido.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí condene a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu del pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo, su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la

naturaleza. Lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto y, por tanto, una religión y constitución también enteramente distintas de las de un Estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertenecen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas.

El tercer punto es el *derecho privado,* el derecho relativo a estas necesidades finitas. El desenvolvimiento de la libertad personal se manifiesta aquí, por ejemplo, no admitiendo la esclavitud o estableciendo el régimen de la propiedad libre. Una plena libertad personal, una propiedad plenamente libre, solo pueden existir en Estados que se funden en un principio determinado. El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe un espíritu que es la verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este

principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso solo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre.

Por último, hay que mencionar también la *ciencia de lo finito*. La matemática, la historia natural, la física, exigen que la cultura haya llegado a cierto punto de vista. Solo cuando el individuo ha conseguido para sí la libertad interior, solo entonces deja estar el objeto y no se conduce ya respecto de él según sus apetitos, sino que adopta ante él una actitud teórica. También en esto se diferencian el mundo antiguo y el moderno; aquel no sentía este interés por la naturaleza y sus leyes. Es menester cierta seguridad superior y más concreta, cierta fortaleza del espíritu, para estudiar los objetos en su finitud. Para que el espíritu llegue a esta abstracción es necesario una superior intensidad de la conciencia de sí mismo.

Estas son las esferas capitales en que se diferencia el espíritu, al realizarse en un Estado. Si el Estado está desarrollado y estos aspectos están en él diferenciados, entonces cada uno recibe su derecho, y todos se distribuyen necesariamente entre distintas clases sociales. Por una parte, el individuo puede participar en todos esos aspectos; por otra parte, participa necesariamente en la religión, en el derecho, en la constitución, en la ciencia, al menos indirectamente. Estas esferas se dividen, además, entre las distintas clases sociales, en las cuales están repartidos los individuos; estas clases constituyen la profesión del individuo; pues las diferencias que se dan en estos aspectos, deben manifestarse en distintas esferas y negocios peculiares. Tal es el fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. El Estado es un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones].

e) La constitución. Los puntos expuestos hasta aquí se referían a los elementos abstractos, que se encuentran en el con-

cepto del Estado. Desarrollar este concepto y fijar las instituciones adecuadas para que cuanto suceda dentro del Estado sea conforme al concepto del mismo, es obra de la *constitución*. Hay quien cree superfluo que un pueblo tenga una constitución y quien juzga que su forma política se comprende por sí misma. Esto empero equivale a considerar la falta de constitución como una constitución; lo mismo que se considera una esfera como una figura.

Cuando el principio de la voluntad individual es el único fundamento de la libertad política, de suerte que todos los individuos deben prestar su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, no existe propiamente constitución. La única institución necesaria en este caso sería un centro sin voluntad, que observase las que le pareciesen ser necesidades del Estado y diese a conocer su opinión; luego habría también un mecanismo destinado a convocar a los individuos, recibir su voto y hacer la operación aritmética del recuento y comparación de los votos favorables a las distintas proposiciones; con lo cual la resolución quedaría determinada.

El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución. En las democracias, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. El ente abstracto del Estado solo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con esta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados. Ahora bien, la obediencia no parece conforme a la libertad y los que mandan parecen incluso hacer lo contrario de lo que exige el fundamento del Estado, el concepto de la libertad. Si, no obstante, la distinción entre mandar y obedecer es necesaria, porque el Estado no podría marchar de otro modo —y en verdad parece tratarse

aquí tan solo de una necesidad exterior y contraria a la libertad, si se toma esta en un sentido abstracto— habrán de ser las instituciones (piénsese) al menos tales que los ciudadanos obedezcan lo menos posible, quedando a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquello para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que, sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual.

La primera determinación de todas es pues la distinción entre gobernantes y —gobernados—; y con razón se han dividido las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia; respecto a lo cual solo he de advertir, primero, que la monarquía debe dividirse a su vez en despotismo y monarquía propiamente dicha; segundo, que todas las clasificaciones tomadas del concepto hacen resaltar solamente el rasgo fundamental y, por consiguiente, no está dicho que este rasgo quede agotado por una forma, género o especie, en su desarrollo concreto, y tercero y principal, que el concepto admite una serie no solo de modificaciones en aquellos órdenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizaciones informes, insostenibles e inconsecuentes. La primera determinación es, por tanto, la distribución entre gobernantes y gobernados, y la manera de llevarla a cabo y el sentido y fin con que debe hacerse. El problema en esta colisión es, pues, el de cuál sea *la mejor constitución,* esto es, el de qué institución, organización o mecanismo del poder público alcanza con más seguridad el fin del Estado.

Este fin puede entenderse de distinto modo; puede ser, por ejemplo, el tranquilo goce de la vida civil o felicidad general. Tales fines han ocasionado los llamados *ideales* políticos, principalmente los ideales de educación de los príncipes (Fenelón[6]) o de los gobernantes en general, de los aristócratas (Platón). En estos ideales se ha puesto el centro de

[6] 1651-1715, Arzobispo de Cambray, preceptor de príncipes: Escribió *Les aventures de Télémaque.*

gravedad en la índole o carácter de los sujetos que están al frente del gobierno, sin pensar para nada en instituciones políticas orgánicas. El problema de la constitución mejor se plantea con frecuencia en el sentido de suponer que la teoría acerca de este punto es tema de libre reflexión subjetiva, y no solo esto sino también que el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una *elección* totalmente libre y solo determinada por la reflexión. En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magnates persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmerdis y a los magos. Lograda su empresa y no quedando ya ningún vástago de la familia de Ciro, discutieron sobre la constitución que introducirían en Persia; y Heródoto narra con la misma ingenuidad esta discusión.

En el día de hoy no se concibe que la constitución de un país y de un pueblo esté entregada tan absolutamente a la libre elección. Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; e incluso algunos hombres que ocupan altos puestos en la administración pública de las constituciones *monárquicas,* por ejemplo, Lafayette[7], no han contradicho esta opinión y hasta se han inclinado a ella, pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y, dada la *índole de los hombres,* es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta *más útil* en estas circunstancias y estado moral del pueblo. También en esta opinión la necesidad de una constitución política determinada se hace depender del estado real del pueblo, es decir, de una contingencia puramente externa. Esta representación se funda en la diferencia que la reflexión

[7] 1759-1834, fundador de la Guardia Nacional francesa en 1789, jefe de los Feuillants durante la Revolución, emigrado de 1792 a 1797. Desde entonces residió en París y en 1830 fue partidario de Luis Felipe.

intelectual establece entre el concepto y su realidad, ateniéndose a un concepto abstracto y por consiguiente falso y no comprendiendo la idea o —lo que es lo mismo por el sentido, ya que no por la forma— no teniendo una intuición concreta de un pueblo y un Estado. Ya se ha indicado anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de su cultura en general, para no mencionar los otros poderes exteriores del clima, de los países vecinos, y de la situación en el mundo. Un Estado es una totalidad individual, de la que no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política, para elegirlo o discutirlo aislada y exclusivamente. No solo la constitución es un elemento conexionado con aquellos otros poderes espirituales y dependientes de ellos de un modo íntimo, sino que el carácter de toda la individualidad espiritual con inclusión de todas sus potencias es solo *un* momento en la historia del conjunto y viene predeterminado por el curso de esta historia. Esta es la suprema sanción de la constitución y su necesidad suprema.

[Debo advertir en este respecto que cuando hablamos de la constitución no nos detenemos en distinciones abstractas, como son las ya conocidas y citadas de democracia, aristocracia y monarquía. Concedemos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura, sin mezcla de principio aristocrático. La monarquía es por su parte una constitución en la que están contenidas, comprendidas, las otras formas. Son muy otras las determinaciones que importan cuando se consideran las constituciones, el estado político esencial de un pueblo.

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo, que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad*. Pero aquí surge la cuestión siguiente: ¿dónde está la realidad de la libertad? La libertad consiste para muchos en que la voluntad subjetiva de todos los individuos tome parte en los más importantes negocios del Estado. La voluntad subjetiva es considerada aquí como lo último y decisivo. Pero la natura-

leza del Estado consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal; la voluntad subjetiva se ha elevado hasta renunciar a su particularismo. Cuando nos representamos un Estado, solemos poner a un lado el gobierno y a otro lado el pueblo; aquel es la actividad concentrada de lo universal, este es el total de las muchas y distintas voluntades subjetivas individuales. Separamos, pues, el pueblo y el gobierno. Creemos ver una buena constitución política allí donde ambas partes están aseguradas recíprocamente; por un lado el gobierno como actividad de lo universal y por otro lado el pueblo, con su voluntad subjetiva, debiendo ambos limitarse mutuamente. Tal forma tiene su lugar en la historia. Pero esta oposición desaparece ya en el concepto del Estado. Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno; hay como un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular. Entonces se trata aun de crear la existencia del Estado. El concepto racional del Estado ha superado esta oposición abstracta; quienes hablan de ella como de una antítesis necesaria, no saben absolutamente nada de la naturaleza del Estado. El Estado tiene por base aquella unidad; la cual es su ser, su sustancia.

Mas con esto el Estado no es todavía la sustancia desarrollada en sí misma. Como tal, es el Estado un sistema de órganos, de círculos, de universalidades particularistas, independientes en sí, pero cuya actividad produce el conjunto, anulando su propia independencia. En la vida orgánica no puede hablarse de oposición entre elementos particulares independientes; en los animales, por ejemplo, lo universal de la vida existe en cada partícula, y cuando esta universalidad vital se separa, solo queda un resto inorgánico. Las diferencias entre las constituciones políticas se refieren a la forma de esta totalidad. El Estado es la razón en la tierra; las distintas constituciones se suceden en la diversidad de sus principios y siempre las anteriores son anuladas por las siguientes.

El Estado es la idea espiritual en lo extremo de la voluntad humana y de su libertad. Las transformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos

de la idea existen en el Estado como distintos principios. Las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento, les son peculiares; no son pues una base universal, como si la diversidad solo consistiera en el modo especial de desarrollo y desenvolvimiento, y no en la diversidad de los principios mismos. La historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas. El último principio de la constitución, el principio de nuestros tiempos, no se halla contenido en las constituciones de los pueblos históricos anteriores. Muy distinto es lo que sucede en la ciencia y el arte. Los principios anteriores son aquí la base absoluta del principio siguiente. Por ejemplo, la filosofía de los antiguos es la base de la filosofía moderna; de tal modo que está contenida absolutamente en esta y constituye su terreno básico. La relación aparece aquí como un ininterrumpido desarrollo del mismo edificio; cuyos cimientos, muros y tejado siguen siendo los mismos. En el arte, el arte griego es incluso el modelo supremo. Pero respecto de la constitución, la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial. Las concepciones y teorías abstractas sobre el gobierno justo, en el cual el conocimiento y la virtud deben predominar, son sin duda frecuentes. Pero nada hay más inepto que querer tomar ejemplo de los griegos, los romanos o los orientales, para las instituciones constitucionales de nuestro tiempo. De Oriente pueden sacarse hermosos cuadros de vida patriarcal, de gobierno paternal, de abnegación de los pueblos. Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre éstos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales. Esta es también en nuestros tiempos la opinión general; con la única modificación de que, como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, estos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino solo indirectamente, por medio de representantes; esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes. La llamada constitución representativa es la forma a que asocia-

mos la representación de una constitución libre; de tal modo que esto se ha convertido ya en un prejuicio. Lo importante es que la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Solo la voluntad racional contiene ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos. Pero esto es lo último, la libertad racional, edificio gótico, cuya materia es lo universal. Los antiguos no han conocido esta catedral gótica, que es una conquista de la época cristiana. Lo importante es haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece cuando los individuos saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial. Lo importante es esta expansión de lo sustancial. En esto consiste la superior diferencia entre los pueblos y sus constituciones.

Del principio superior se desprende una distinción subalterna, indiferente, que es considerada de ordinario como esencial en la constitución; es, a saber, si los individuos le han dado o no su aprobación subjetiva. Lo primero que se ha de ver es si los individuos son concebidos como personas; si la sustancialidad existe como espíritu, como esencia conocida por ellos. Entre los chinos, por ejemplo, no existe ninguna forma de semejante aprobación; encontrarían tan insensato que se les pidiera su asentimiento como que los niños de cualquier edad fueran llamados a un consejo de familia. Los chinos todavía no se conocen como sujetos libres; para ellos la libre subjetividad no contiene todavía la esencia de lo moral y jurídico; no es aún para ellos su fin, obra y objeto. Por otro lado, vemos en el turco la voluntad subjetiva en estado completamente indómito. Los jenízaros, por ejemplo, tienen voluntad y la ejercen. Pero es una voluntad salvaje, determinada en parte por la religión y también indómita en sus apetitos. Aquí la voluntad personal es libre, según una representación inexacta; pero no está incorporada a la voluntad nacional concreta.

El turco no sabe nada de esta voluntad, no la tiene por objeto, ni se interesa por ella, ni la toma por móvil; y cuando entra en contacto con lo universal, es este para él algo abstracto, no orgánico, es puro fanatismo que destruye todo lo orgánico, toda moralidad y todo derecho. En los Estados europeos la cosa varía; aquí el conocimiento es algo universal. La cultura científica, la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparten con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos, por cuanto todas las esferas, que pertenecen a la administración, están comprendidas en el concepto. En semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente; porque no podrían aportar ningún conocimiento particular, antes al contrario sabrían menos que los que expresamente se ocupan de los asuntos públicos. Tampoco aportarían buenas intenciones, con sus intereses particulares; pues lo decisivo aquí es que existe un bien común, al que estos intereses deben ceder. Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos unánimes coincidiesen en ella. Así se llega en seguida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y esta es la que decide. Pero ya J. J. Rousseau observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida. En la Dieta polaca cada individuo había de dar su aprobación; y por causa de esta libertad se hundió el Estado. Es, además, falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo.

Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta. En su primera forma esta totalidad se encuentra todavía oculta y sus distintos círculos no han llegado aún a la independencia; en la segunda forma, estos círculos, y por tanto los individuos, se hacen libres; en la tercera forma, en fin, estos gozan ya de su independencia y su obra consiste en producir lo universal. Vemos todos los imperios y la historia universal entera recorrer estas formas. Primero vemos

en todo Estado una especie de monarquía patriarcal, pacífica o guerrera. Esta primera manera de producirse un Estado es despótica e instintiva; pero la obediencia, la violencia, el miedo a un déspota son también nexos de la voluntad. Viene luego la particularización; dominan los aristócratas, determinados círculos, los demócratas, los individuos. Una aristocracia accidental cristaliza en estos individuos y se convierte más tarde en un nuevo reino, en una nueva monarquía. El final de todo esto es la sumisión de estas fuerzas particulares a un poder, que no puede ser otro que el que deja fuera de sí las distintas esferas independientes; y este es el poder monárquico. Hay, pues, que distinguir una primera y una segunda monarquía. Este es el curso abstracto, pero necesario, en la evolución de los Estados verdaderamente independientes; un curso tal que en él aparece necesariamente en cada momento una determinada constitución, que no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo.

En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del Estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el Estado la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, el alma, la unidad individual.

Hay que añadir que el Estado tiene también una *relación con otros Estados*. El Estado es independiente y sustantivo. El honor de un pueblo consiste en ser independiente. Para determinar esto más exactamente habría que decir muchas más cosas; pero nos abstenemos de mencionarlas porque pueden omitirse. Importa, sin embargo, distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En ésta sólo vale el *derecho del espíritu absoluto;* y solo pueden existir aquí las relacio-

nes que hacen prevalecer un principio superior del espíritu. Pero ningún Estado puede invocar este derecho. Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes; y la independencia del uno no es respetada sino por cuanto se supone la independencia de los demás. Semejantes relaciones pueden establecerse mediante tratados y los principios jurídicos deben decidir entonces. Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras. También en las guerras religiosas un bando sostiene un principio sagrado, frente al cual los derechos de los otros pueblos son algo subordinado y no tienen el mismo valor. Así fue entre los mahometanos antaño y, en teoría, aún hoy. También los cristianos, cuando hacían la guerra a los pueblos paganos, para convertirlos, sostenían que su religión les daba un derecho superior. En tales circunstancias no prevalece un derecho o una sinrazón abstractos. Estas circunstancias empero solo se dan donde todavía no ha surgido un estado de derecho propiamente tal. Lo que pasa en semejantes circunstancias no es aplicable a una situación de verdadera independencia recíproca de los Estados. Inversamente, lo que rige en el supuesto de un estado de derecho no puede ser aplicado a un estado que todavía no puede llamarse estado de derecho. Por esto los principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados].

Capítulo III

El curso de la historia universal

1. EL CONCEPTO DE LA EVOLUCIÓN

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Solo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas se manifiesta siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectabilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la cató-

lica; y también por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los Estados son variables, se exceptúa de esta variación la religión como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los hombres. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado.

[Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido harto indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial: no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero solo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. Más conocimientos, una cultura más refinada... todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanza-

do; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo —si queremos hablar con precisión del progreso— es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas].

El principio de la *evolución* implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de éstos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan solo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de

vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como, en la historia romana, es Roma el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y solo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes períodos que han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos períodos de la evolución. Ha de considerar tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; solo puede juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último.

[Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la

determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No solo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

Por lo demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino, indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que transcurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque éstos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que sólo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por las que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el hombre pasa de ésta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere a lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente; otra fase posterior es la

de la juventud; su característica es que el hombre busca en sí su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del hombre adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial].

La historia universal representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma.

[La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, que encontramos en el mundo *oriental*. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patriarcal, el espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade

solo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Este es el *mundo griego*. La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero solo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Este es el *mundo romano*. En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar sigue la época germánica, el *mundo cristiano*. *Si* se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu. Es empero lo peculiar de la senectud el vivir solo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación es aquí imposible. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece al elemento, a la materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder].

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí mismas, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

Aquí sólo he de advertir que el espíritu *comienza* por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su absoluto contenido como algo *en sí*, como el fin que el espíritu solo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imper-

fecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo la posibilidad alude, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad; la *dynamis* aristotélica es también *potentia,* fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo.

2. EL COMIENZO DE LA HISTORIA

En general ya hemos indicado cómo debe concebirse el comienzo de la historia del espíritu, según el concepto. Nos hemos referido a la teoría de un estado de naturaleza, en el que, según se dice, la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto. Pero esta teoría era la pura *suposición* de una existencia histórica, *suposición* hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética. Otra teoría, muy puesta hoy en circulación por cierta parte, pretende algo muy distinto, quiere ser no una hipótesis originada en el pensamiento, sino un hecho histórico y, a la vez, un superior testimonio de tal hecho. Esta teoría recoge nuevamente aquel primer estado paradisíaco de los hombres, desarrollado ya por los teólogos a su modo —por ejemplo, sosteniendo que Dios habló hebreo con Adán— pero lo reforma con arreglo a otras necesidades. [Se ha sostenido la existencia de un pueblo primitivo que nos habría transmitido todas las ciencias y artes (Schelling[1]: «*El lenguaje y la sabiduría de los indios*», de Schlegel[2]). Este

[1] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Achte Vorlesung*, Cottasche Buchh., Tübingen, 1803.

[2] F. Von Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808, p. 62 y *Philosophie der Geschichte: in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, vol. I, p. 44, Schaumburg, Wien, 1829.

pueblo primitivo sería anterior al género humano propiamente dicho y habría sido eternizado por las antiguas leyendas, bajo la imagen de los dioses. Tendríamos restos desfigurados de su alta cultura en las leyendas de los más antiguos pueblos. El estado de los pueblos más antiguos que conoce la historia, sería, pues, una caída desde las alturas de aquella suprema cultura. Y se afirma todo esto, pretendiendo que la filosofía lo exige y que también existen de ello vestigios históricos.] La alta autoridad, a que se acude en primer término, es la narración bíblica. Pero la Biblia nos describe el estado primitivo —ya sea en los pocos rasgos conocidos, ya en sus variaciones— o como representado en el hombre en general (que sería la naturaleza humana universal) o como dado y perfecto en un solo individuo, o en una sola pareja, si se toma a Adán como persona individual y por consiguiente única. Pero no hay fundamento alguno para representarse un pueblo —y un estado histórico de dicho pueblo—, que haya existido en esa primitiva forma; ni menos para afirmar que ese pueblo tuviera un puro conocimiento de Dios y de la naturaleza. La naturaleza —se dice fantásticamente— estaba en un principio abierta, transparente, ante los puros ojos del hombre, como un claro espejo de la creación divina; y la divina verdad era igualmente patente para él. Se apunta, dejándolo empero en cierta oscuridad, que el hombre se encontraba, en este primer estado, en posesión de un extenso y preciso conocimiento de las verdades religiosas reveladas inmediatamente por Dios. Todas las religiones habrían salido históricamente de este estado; pero impurificándose y oscureciendo aquella primera verdad, con los fantasmas del error y la perversión. Huellas de aquel origen y de aquellas primeras verdaderas doctrinas religiosas existen y pueden reconocerse —dícese— en todas las mitologías del error. Por eso se atribuye esencialmente a la investigación de la historia antigua de los pueblos el interés de remontar hasta un punto en que puedan encontrarse todavía fragmentos de ese primer conocimiento revelado, en su máxima pureza. Tenemos que agradecer al interés de estas investigaciones muchísimos tesoros. Pero estas investigaciones atestiguan inmediatamente contra sí mismas, pues se enderezan a acreditar de histórico sólo

aquello que suponen de antemano ser histórico. [Por lo demás, los datos históricos empezaron pronto a confundirse y, al fin, han desaparecido por completo]. Ese primer conocimiento de Dios; esos conocimientos científicos, por ejemplo, astronómicos (como los que han sido atribuidos fabulosamente a los indios, incluso por astrónomos, como, por ejemplo, Bailly[3]), la existencia de un estado semejante en el origen de la historia universal, estado del cual las religiones de los pueblos habrían partido para degenerar luego (como se supone en el grosero sistema llamado de la emanación); todas estas son hipótesis, que ni tienen fundamento histórico, ni pueden llegar a tenerlo, puesto que siempre podemos oponer el concepto a ese arbitrario origen, producto tan solo de la opinión subjetiva.

[Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él. El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad real de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de llegar a poseer conciencia de sí. Hay algo huma-

[3] Jean Sylvain Bailly (1736-1793), presidente de la primera Asamblea Nacional Francesa, murió en la guillotina. Cabría destacar entre sus obras *Traité de l'astronomie indienne et orientale*, París, 1787; *Histoire de l'astronomie ancienne*, 1775. (Nota original de Hegel) Bailly ha escrito sobre la astronomía de los indios con un conocimiento superficial. En nuestros tiempos se ve, sin embargo, por ejemplo en Lambert —Jean Henry Lambert (1728-1777), conocido filósofo y físico, célebre también como astrónomo por su *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus*, Klett, Augspurg, 1761—, que, aunque los indios poseían conocimientos astronómicos, los brahmanes calculaban los eclipses de sol según fórmulas totalmente desprovistas de conocimiento de causa. El espíritu, que existió, sin duda, en estas formulas, aunque fuera puramente mecánico, ha desaparecido hace largo tiempo. Sobre todo, los métodos tradicionales entre ellos no poseen la superioridad que se les ha atribuido. (En la cita de Hegel no se encuentra ninguna referencia a la astronomía hindú).

no ya en el simple movimiento del niño. Su primer movimiento, su grito, es ya algo enteramente distinto de lo animal. El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros solo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, *enérgeia entelékia* (energía, actividad), no sabe que el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo. Solo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Solo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo primero, sino lo último. Los usos, las leyes, las instituciones, los símbolos de los pueblos antiguos encubren, sin duda, ideas especulativas, puesto que son productos del espíritu. Pero esa realidad interna de la idea es cosa harto distinta de conocerse y comprenderse a sí misma en la forma de la idea. La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu.]

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde solo es todavía una posibilidad *en sí*, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad —o si se quiere, la excelencia— feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia. La moralidad natural, y a la vez religiosa, es la piedad familiar. Lo moral, en esta sociedad, consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto de otros como individuos de voluntad libre, como personas; precisamente por eso queda la familia en sí sustraída a esta evolución de que surge la historia. Pero cuando la unidad espiritual rebasa este circulo de la sensación y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, aparece ese oscuro y rudo centro en el que ni la naturaleza ni el espíritu se abren y transparentan y para el cual la naturaleza y el espíritu sólo

pueden abrirse y transparentarse por el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, la cultura de aquella voluntad que se ha tornado consciente de sí misma. La conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios —o cualquier cosa en general— puede revelarse. Nada puede revelarse en su verdad, en su universalidad, en sí y por sí, sino a la conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales, como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos, el Estado.

Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado. El gran descubrimiento histórico, grande como el de un nuevo mundo, ha sido el que tuvo lugar hace veintitantos años, sobre la lengua sánscrita y sobre la relación de las lenguas europeas con el sánscrito. Este descubrimiento nos ha mostrado la unión histórica de los pueblos germánicos y los pueblos indos, con la máxima seguridad que puede exigirse en tales materias. Aun al presente sabemos de pueblos que apenas constituyen una sociedad, y mucho menos un Estado; su existencia es, sin embargo, conocida hace largo tiempo. Otros (cuyo estado cultural debe interesarnos preferentemente) tienen una tradición que alcanza más allá de la historia de la fundación de su Estado; y sabemos que han sufrido muchas transformaciones antes de esta época. La indicada relación entre las lenguas de pueblos tan distantes y diversos por su religión y constitución, su moralidad y toda su cultura espiritual y física (y no sólo en los tiempos actuales, sino desde los ya antiguos en que los conocemos) nos ofrece un resultado que nos revela como un hecho innegable la dispersión de estas naciones, a partir del Asia, y el desarrollo divergente de su afinidad primitiva. Este hecho empero no resulta de esas combinaciones *mentales* tan de moda, que barajando grandes y pequeñas circunstancias han enriquecido la historia con hartas invencio-

nes, en vez de hechos, y seguirán enriqueciéndola siempre, puesto que siempre son posibles otras combinaciones de las mismas u otras circunstancias. Pero ese pasado, que se ofrece tan largo, cae fuera de la historia; ha precedido a la historia propiamente dicha.

La palabra historia reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen un interés dentro de la familia o de la tribu. El curso uniforme de su estado no es objeto del recuerdo; pero los hechos más señalados o los giros del destino pueden incitar a *Mnemosyne* a conservar esas imágenes, como el amor y el sentimiento religioso convidan a la fantasía a dar forma al impulso que, en un principio, es informe. El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados —hechos a los cuales *Mnemosyne* tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado—. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revolucio-

nes, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos. Es sorprendente, para todo el que empieza a trabar conocimiento con los tesoros de la literatura india, que este país tan rico en las más profundas producciones espirituales no tenga historia, contrastando en ello del modo más enérgico con China, imperio que posee una historiografía excelente y copiosa, con datos referentes a los tiempos más antiguos. La India no sólo tiene antiguos libros religiosos y creaciones brillantes de la poesía, sino también códigos antiguos, cosa que antes se exigía como una condición de la historia; y, sin embargo, no tiene historia. Pero en este país la organización, que empezó diferenciando la sociedad, se petrificó en seguida en determinaciones naturales (las castas); de forma que las leyes, aunque conciernen a los derechos civiles, hacen dependientes estos derechos de aquellas diferencias fundadas en la naturaleza y definen principalmente las situaciones respectivas (no tanto de derecho como de falta de derechos) de estas clases, esto es, de las superiores frente a las inferiores. El elemento de la moralidad está, pues, excluido de la magnificencia de la vida india y de sus reinos. Dada la falta de libertad en que se basa ese orden fijo, naturalista, de las castas, todo nexo social es salvaje arbitrariedad, pasajero impulso o más bien furor, sin un fin último de progreso y de evolución; no existe, pues, ninguna memoria pensante, ningún objeto para *Mnemosyne*, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional), y, por tanto, hacerse apto para la historia.

Esta condición de que exista una historia escrita ha sido causa de que haya transcurrido sin historia esa labor inmensa y variada que supone el crecimiento de las familias en tribus,

de las tribus en pueblos y la dispersión consiguiente a tal aumento, que permite presumir grandes complicaciones, guerras, revoluciones y decadencias. Más aún, así se explica que la difusión y elevación del reino de la palabra se haya verificado calladamente y haya permanecido en el silencio. Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inteligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es la obra de la *inteligencia* técnica, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el lenguaje, simples manifestaciones internas. Pero esta obra teórica, como asimismo su posterior evolución y también la labor más concreta —enlazada con ella— de la dispersión de los pueblos, su separación, su mezcla y sus migraciones, permanece envuelta en la niebla de un mudo pretérito. No son hechos de la voluntad, que adquiere conciencia de sí misma; no son hechos de la libertad, que se da otra apariencia, una realidad propiamente dicha. No siendo, pues, obra de ese elemento verdadero que es la voluntad, esas transformaciones no han tenido historia, a pesar de su desarrollo cultural en el idioma. El rápido florecimiento del lenguaje y la dispersión y migración de las naciones solo han alcanzado importancia e interés para la razón concreta al entrar en contacto con algunos Estados o al empezar a formar Estados nuevos.

3. LA MARCHA DE LA EVOLUCIÓN

Tras estas observaciones referentes a la forma en que *comienza* la historia universal y a la prehistoria, que de esa

forma se infiere, nos resta indicar aquí la *manera como transcurre* la historia, si bien solo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia.

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una *serie de fases,* una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta —esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica—. Aquí hemos de repetir solamente que cada fase, como distinta de las demás, tiene su principio peculiar determinado. Este principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo. En este carácter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y voluntad, de toda su realidad; este carácter es el sello común de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial. Estas peculiaridades especiales han de comprenderse mediante aquella otra peculiaridad general, mediante aquel carácter o principio propio de un pueblo; así como, a la inversa, esa particularidad general debe inferirse de los hechos singulares que nos presenta la historia. Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio peculiar de tal o cual pueblo. Hacer esto no solo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con las ideas; es menester estar familiarizado a *priori* con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios; así como Kepler, para citar al hombre más grande en este modo de

conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones a *priori*, antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales, no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas. Este desconocimiento de los pensamientos referentes a la formación evolutiva de la libertad es el origen de una buena parte de las censuras que se hacen al estudio filosófico de una ciencia empírica; se le hace, en efecto, el reproche de introducir *a priori* ideas en el material de dicha ciencia. Semejantes determinaciones intelectuales aparecen entonces como algo extraño, algo que no se encuentra en el objeto. Para la educación subjetiva, que no conoce el pensamiento ni tiene costumbre de pensar, esas ideas son algo extraño y no entran en la representación e inteligencia que dicha deficiente educación tiene del objeto. De aquí procede la expresión de que la filosofía *no comprende* esas ciencias. La filosofía debe conceder, en efecto, que no tiene la inteligencia que reina en aquellas ciencias, esto es, que no procede con arreglo a las categorías de semejante inteligencia, sino con arreglo a las categorías de la razón, con las cuales conoce empero aquella inteligencia, su valor y posición. En este proceder de la inteligencia científica se trata igualmente de separar y destacar lo *esencial* de lo llamado inesencial. Mas para poder hacer esto, es necesario *conocer lo* esencial. Ahora bien, cuando se trata de considerar la historia universal en su conjunto, lo esencial es, como se ha indicado anteriormente, la conciencia de la libertad y las determinaciones de esta conciencia en su evolución. La dirección hacia estas categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias que, como contradicción directa, se esgrimen contra la determinación, tomada en su universalidad, proviene habitualmente de la deficiencia en la aprehensión y comprensión de las ideas. Cuando, en la historia natural, los ejemplares o abortos híbridos, desgraciados y monstruosos son empleados como instancias contra los géneros y

las especies —tan patentes— puede replicarse con razón una frase que suele decirse en general y es: que la excepción confirma la regla, esto es, que en la excepción se revelan, bien las condiciones bajo las cuales tiene lugar la regla, bien lo que hay de híbrido y defectuoso en la desviación del tipo normal. La impotencia de la naturaleza impide que se mantenga la fijeza de sus géneros y clases universales contra otros factores y acciones elementales. Aunque, por ejemplo, tomada la organización del hombre en su forma concreta, el cerebro, el corazón, etc., parecen esencialmente necesarios para su vida orgánica, puede presentarse un triste aborto o algún monstruo, que tenga faz humana, o partes de ella, y que haya sido engendrado y haya vivido en un cuerpo humano y aún haya nacido y respirado de él, pero que no tenga cerebro o corazón. Usar este ejemplar como argumento contra la estructura necesaria de una verdadera organización humana, es quedarnos atenidos al término abstracto de hombre y a su definición superficial. Pero la representación de un hombre concreto y real es, sin duda, otra cosa: este hombre ha de tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

De igual modo se procede cuando se dice —con razón— que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, la piedad, pueden encontrarse en todas las zonas, constituciones y estados políticos. Y no faltan ejemplos de ello. Pero si con esto se quiere decir que la diferencia fundada en la conciencia que la libertad tiene de sí misma, carece de importancia y es inesencial, comparada con las indicadas cualidades, entonces la reflexión permanece en las categorías abstractas y renuncia al contenido determinado, para el cual no existe, desde luego, ningún principio en dichas categorías. La actitud intelectual que se sitúa en estos puntos de vista formales, descubre un inmenso campo de penetrantes problemas, eruditas opiniones, sorprendentes comparaciones, reflexiones y declamaciones aparentemente profundas, que pueden ser tanto más brillantes cuanto más indeterminado es su objeto, y que pueden renovarse y modificarse tanto más de continuo cuanto menos pueden lograr en sus esfuerzos grandes resultados y llegar a algo fijo y racional. En este sentido las conocidas epopeyas indias pueden compararse, si se quiere, con las

griegas, y aún colocarse por encima de estas, dado que el genio poético se acredita en la grandeza de la fantasía; como también hay quien se ha creído autorizado, por la analogía de algunos rasgos o atributos fantásticos de las deidades, para reconocer figuras de la mitología griega en las indias. En análogo sentido, la filosofia china, por cuanto tiene por base *lo uno*, ha sido considerada idéntica a las que han aparecido posteriormente con los nombres de filosofia eleática y sistema spinozista; y porque se expresa con números y líneas abstractos, se ha querido ver en ella la filosofia pitagórica y aun el dogma cristiano. Los ejemplos de valor y ánimo perseverante, los rasgos de nobleza, la abnegación y sacrificio, etc., que se encuentran en las naciones más salvajes, lo mismo que en las más débiles, se estiman suficientes para sostener que hay en estas naciones tanta y acaso más moralidad que en los Estados cristianos más cultos, etc. En este respecto, se ha planteado la duda de si los hombres se han hecho mejores con el progreso de la historia y de la cultura; de si su moralidad ha aumentado, ya que esta se basa en la intención y evidencia subjetivas, en lo que el que obra considera como justo o criminal, como bueno o malo y no en lo que es considerado como justo y bueno o criminal y malo en sí y por sí —o en una determinada religión, considerada como verdadera—.

Podemos dispensarnos aquí de aclarar el formalismo y error de semejante modo de ver las cosas; no necesitamos establecer ahora los verdaderos principios de la moralidad frente a la falsa moralidad. La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden supe-

rior. Pero en las revoluciones de este género, ambos partidos quedan dentro del mismo círculo de perdición, y lo que defienden los defensores de la autoridad legal es un derecho puramente formal, condenado ya por el espíritu viviente y por Dios. Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados, no sólo en su significación interna, inconsciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal. Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra estos, desde ese punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etc., no debe esgrimirse contra ellos. La historia universal podría pasar por alto enteramente la esfera en que caen la moralidad y la discrepancia —tan frecuente y torcidamente formulada— entre la moral y la política. La historia universal, no solo podría abstenerse de todo juicio —sus principios y la necesaria referencia de las acciones a ellos son ya por sí mismos un juicio—, sino dejar a los individuos sin mención y enteramente fuera de juego. Pues su incumbencia es referir los hechos del espíritu de los pueblos. Las formas individuales que este espíritu haya tomado en el terreno de la realidad, podrían quedar entregadas a la historiografía propiamente dicha.

Un formalismo idéntico al moral se aplica a veces a las vagas nociones de genio y poesía, y también de filosofía, hallándolas de igual modo en todas partes. Estas nociones son productos de la reflexión pensante y la capacidad de moverse con destreza entre semejantes generalidades —que ponen de relieve y designan esenciales diferencias, aunque no descienden al verdadero fondo del contenido— es lo que se llama cultura. La cultura es algo formal, por cuanto, cualquiera que sea el contenido, consiste solo en dividirlo en partes y aprehender estas en determinaciones y formas intelectuales. Lo propio de la cultura, como tal, no es la libre universalidad, que es necesario convertir por sí en objeto de la conciencia. Semejante conciencia del pensamiento mismo y sus formas, aisladas de toda materia, es la filosofía. La filosofía tiene, sin duda, la condición de su existencia en la cultura; pero la cultura consiste solo en revestir el conte-

nido ya existente con la forma de la universalidad, de suerte que su posesión mantiene juntos la forma y el contenido, tan inseparablemente, que un contenido que se dilate en riqueza incalculable, mediante el análisis de una representación, resuelta en una muchedumbre de representaciones, será tomado por meramente empírico, por un contenido en el cual el pensamiento no tiene parte alguna. Pero hacer de un objeto, que en sí es un contenido concreto y rico, una representación simple (como la tierra, el hombre, etc., o Alejandro, César) y designarlo con una palabra, es obra del pensamiento, ni más ni menos que descomponerlo, aislar en la representación las determinaciones encerradas en él, dándoles un nombre particular. No quería dejar de advertir esto, para evitar decir vaguedades y vaciedades acerca de la cultura. Respecto, sin embargo, a la opinión que dio motivo para esta observación, se ve claramente que, así como la reflexión produce las nociones generales de genio, talento, arte, ciencia, etc., y las consideraciones generales acerca de ellas, así la cultura formal no solo *puede*, sino que *debe* progresar, prosperar y alcanzar un alto florecimiento en cada fase de las formaciones del espíritu, por cuanto estas fases se desarrollan en forma de Estado y, sobre esta base de civilización, llegan a la reflexión intelectual y, lo mismo que determinan las leyes, así también, en todo, producen formas generales. La vida del Estado, como tal, implica la necesidad de la cultura formal y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias, así como de una poesía y un arte culto en general. Las artes, comprendidas bajo el nombre de plásticas, exigen la convivencia civilizada de los hombres, aunque no fuera más que por sus necesidades técnicas. La poesía, que necesita menos medios exteriores y que tiene por materia la palabra, producto inmediato del espíritu, puede nacer con gran audacia y culta expresión, en ese estado de un pueblo que todavía no está reunido en vida jurídica. Ya hemos observado anteriormente que el lenguaje llega por sí mismo a una alta cultura intelectual, antes de la civilización.

También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la

filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente períodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son períodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.

Hay, pues, sin duda, en todos los pueblos de la historia universal poesía, artes plásticas, ciencia y filosofía. Pero no sólo el tono, el estilo y la dirección son distintos, sino también el contenido. El contenido se refiere a la suprema diferencia, a la diferencia de racionalidad. De nada sirve que una crítica estética sedicente superior exija que nuestro gusto no sea determinado por la materia, que es lo sustancial del contenido, y afirme que la forma bella como tal, la grandeza de la fantasía y demás cosas análogas, son el fin de las bellas artes y lo único que debe ser considerado y gozado por un ánimo liberal y un espíritu cultivado. Cuando el contenido es insignificante, o grosero y fantástico, o insensato, el sano sentido del hombre *no puede* hacer caso omiso de él, para acomodar su goce a la índole de semejantes obras. Aunque se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas por cierto número de cualidades formales: grandeza en la invención, fantasía, vivacidad de las imágenes y sentimientos, belleza de la dicción, etc., la diferencia en el contenido y, por consiguiente, en lo sustancial, en el interés de la razón —que se orienta exclusivamente hacia la conciencia del concepto de la libertad y su expresión en los individuos—. seguiría siendo infinita. No sólo hay una forma clásica, sino también un contenido clásico. Además, la forma y el contenido se hallan tan estrechamente enlazados en la obra de arte, que aquella solo puede ser clásica si este lo es. Con un contenido fan-

tástico, ilimitado en sí mismo —y lo racional es lo que tiene en sí medida y término— la forma se hace a la vez desmedida e informe o minuciosa y mezquina.

Igualmente cabe poner en paralelo la filosofía china e india con la metafísica eleática, pitagórica, spinozista; o incluso con la moderna. Todas, en efecto, tienen por base lo uno o la unidad, lo universal abstracto. Pero semejante comparación o identificación sería sumamente superficial. En ella se pasaría por alto justamente lo único importante, la naturaleza de dicha unidad. La diferencia esencial consiste precisamente en que aquella unidad es concebida en un lado como abstracta y en el otro como concreta —concreta hasta la unidad en sí, que es el espíritu—. Pero esa identificación prueba precisamente que quien la hace solo conoce la unidad abstracta y, juzgando las filosofías, ignora lo que constituye el interés de la filosofía.

Mas hay también círculos que siguen siendo los mismos a pesar de sus diversos contenidos sustanciales. En este caso la diversidad concierne a la razón pensante. La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino solo el hombre, el que piensa, así también solo el hombre tiene libertad y la tiene solo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí. Los círculos que caen fuera de esta comprensión son, por consiguiente, algo común a aquellas diferencias sustanciales. La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad; expresará los deberes y derechos universales como preceptos objetivos o —si se limita a la elevación formal y a la renuncia a lo sensible y a todos los motivos sensibles— como algo meramente negativo. La moral china —desde que Europa ha tenido conocimiento de ella y de las obras de Confucio—, ha merecido las mayores alabanzas, con reconocimiento de su excelencia, por parte de los europeos, aunque estos están familiarizados con la moral cristiana. También se

ha reconocido la sublimidad con que la religión y la poesía indias (la superior) y en especial su filosofía expresan y ordenan el abandono y sacrificio de lo sensible. Estas dos naciones carecen, sin embargo —puede decirse que enteramente—, de la esencial conciencia que el concepto de la libertad debe tener de sí mismo. Para los chinos las reglas morales son como leyes naturales, preceptos positivos externos, derechos y deberes impuestos o reglas de mutua cortesía. Fáltales la libertad, mediante la cual tan solo las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en conciencia moral; la moral es para ellos asunto del Estado y es administrada por los funcionarios y los tribunales. Aquellas de entre sus obras de moral, que no son códigos del Estado, sino que se dirigen a la voluntad y a la conciencia subjetivas, se leen, igual que las obras morales de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el fin de la felicidad, de tal modo que parece posible decidirse libremente a seguirlos o no. Igualmente la figura de un *sujeto* abstracto, el sabio, constituye entre los chinos, lo mismo que entre los estoicos el ápice de las doctrinas morales. En la doctrina india que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico.

[Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política. Cuando sólo el apetito es quien impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Solo Zeus, el dios político de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo, juntamente con las Musas, solo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.

Lo objetivo de la obra consiste solo en la conciencia que se tiene de ella. El elemento de una obra contiene la deter-

minación de la universalidad, del pensamiento. No hay objetividad sin pensamiento; este es la base. El pueblo tiene que saber lo universal, base de su moralidad, medio por el cual lo particular desaparece. El pueblo tiene, pues, que conocer las determinaciones de su derecho y su religión. El espíritu no puede contentarse con que exista un orden y un culto; lo que él quiere es este conocimiento de sus determinaciones. Sólo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con lo universal de su objetividad. Su mundo es, sin duda, un mundo de partes exteriores unas a otras, y respecto a este mundo el espíritu ejercita la intuición externa, etc. Pero también la unidad de su intimidad con este su mundo, debe existir para él. Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del espíritu. El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto. Ahora bien, el espíritu se tiene como objeto, en su esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real. Si queremos saber lo que ha sido de Grecia, hemos de buscarlo en Sófocles y Aristófanes, en Tucídides y Platón; aquí ha advenido a la historia la esencia de la vida griega. En estos individuos el espíritu griego se ha comprendido a sí mismo, representándose y pensándose.

Esta conciencia espiritual que el pueblo tiene de sí mismo es lo supremo. Pero, en primer término, solo es ideal. Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora hay una existencia real y otra ideal. En esta época vemos, pues, cómo un pueblo halla satisfacción en representarse la virtud y en hablar de ella con palabras que se ponen unas veces al lado de la virtud y otras en su lugar. El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aque-

ja a estas determinaciones —como la fe, la confianza, la costumbre— y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes. Esto sucede en general siempre que el intelecto empieza a pedir razones; pues si no las encuentra, esto es, si no encuentra algo universal y enteramente abstracto, que sirva de base a aquellas leyes, la representación de la virtud se torna vacilante y lo absoluto ya no tiene valor como tal, sino sólo por cuanto se funde en razones. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y esta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.

Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento, de la evidencia fundada en razones y de la exigencia de razones. El tiempo es la negación, en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito. Incluso cuando lo objetivo no aparece como finito y limitado por su contenido, ha de aparecer, sin embargo, como dado, como inmediato, como algo impuesto y, por tanto, como algo que no puede trazar límites al pensamiento ni permanecer erigido como límite para el sujeto pensante y la reflexión infinita.

Ahora bien, esta destrucción, obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor; pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, sólo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conserva-

do la esencia universal; pero su universalidad ha sido destruida como tal. El principio anterior se ha transfigurado mediante la universalidad. Pero a la vez hay que considerar la modalidad actual como distinta de la anterior; en esta el principio actual existía anteriormente, y solo tenía una existencia externa por cuanto estaba ligado a un complejo de diversas circunstancias. Lo que anteriormente existía en una individualidad concreta, es elaborado ahora en la forma de la universalidad. Pero también existe algo nuevo, una determinación más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado, tiene otros intereses y fines más amplios. La transformación del principio acarrea otras determinaciones del contenido. Todos sabemos que el hombre culto tiene muy distintas exigencias que el hombre inculto del mismo pueblo, aunque este vive en la misma religión y moralidad y su estado sustancial es enteramente el mismo. La cultura parece ser primero puramente formal; pero produce también una diferencia de contenido. El cristiano culto y el inculto parecen exactamente iguales; tienen, sin embargo, necesidades muy distintas. Lo mismo pasa en las relaciones de la propiedad. El siervo tiene una propiedad, pero vinculada a cargas por las cuales otro resulta copropietario. Ahora bien, si se piensa en lo que es la propiedad, se advierte que solo uno puede ser el dueño. El pensamiento resalta lo universal y con ello hace que surja otro interés, otras necesidades.

La determinación de este tránsito consiste en que lo existente es pensado y, por tanto, elevado a la universalidad. El espíritu consiste en aprehender lo universal, lo esencial. Lo universal, comprendido tal como es verdaderamente, es la sustancia, la esencia, lo verdaderamente real. Esta universalidad es, por ejemplo, en el esclavo el hombre; la particularidad se disuelve aquí en la universalidad. Si, pues, la particularidad es abolida en un pueblo por el pensamiento —como por ejemplo sucede en el ateniense—; si el pensamiento evoluciona en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha surgido un nuevo principio. La historia universal pasa entonces a otro pueblo. En la historia los

principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y estos son, a la vez, existencias naturales. La fase, que el espíritu ha alcanzado, existe como *principio natural* del pueblo, como *nación*. El espíritu aparece en distintas formas, según sus maneras de desplegarse en ese elemento natural determinado. Así la nueva y superior determinación del espíritu de un pueblo aparece como negación, como ruina de lo existente; pero el aspecto positivo aparece como un nuevo pueblo. Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo. Pero ¿de dónde vendría este algo nuevo? Este algo nuevo no podría ser más que una superior y más universal representación de sí mismo, una superación de su principio, una tendencia hacia otro principio más universal. Pero precisamente entonces surge otro principio determinado, un nuevo espíritu. Un pueblo sólo puede ser una vez dominante en la historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.

Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin. Aunque en el tránsito a un nuevo principio el contenido del anterior es comprendido de un modo más universal, es lo cierto que también la nueva forma es una forma determinada. Por otra parte, la historia trata de la realidad, en la cual lo universal tiene que presentarse como un modo determinado. Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiese algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo ilimitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. Y así cesaría ese desgarramiento y el pensamiento quedaría satisfecho en sí. Este sería el fin último del mundo. La razón conoce lo verdadero, lo existente en sí y por sí, lo que no tiene limitación. El concepto del espíritu es la vuelta sobre

sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.

Se dice que el fin último es el bien. Esta es, en primer término, una expresión indeterminada. Se podría y se debe recordar aquí la forma religiosa. En general no debemos en la filosofía evitar por timidez otras respetables intuiciones. Según la intuición religiosa, el fin consiste en que el hombre sea santificado. Tal es, desde el punto de vista religioso, el fin propio de los individuos. El sujeto se asegura, como tal, el cumplimiento de su fin en la institución religiosa. Pero, así entendido, ese fin presupone un contenido de índole universal en que las almas encuentran su salvación. Se podría pensar que esta representación de la salvación no nos afecta para nada, por ser el fin futuro, ultraterreno. Pero entonces la existencia seguiría siendo aún la preparación para ese fin. En general, esta distinción solo tiene valor en su aspecto subjetivo; en efecto, a los individuos sólo les quedaría el considerar meramente como un medio aquello que les conduce a la salvación. Pero no es así; sino que ese fin debe concebirse como lo absoluto. Según la concepción religiosa, el fin de la existencia natural y de la actividad espiritual es la glorificación *de Dios*. Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Solo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Este es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el

conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo absoluto. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual sólo conoce su esencia como un límite y se eleva sobre este límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, no puede sobrevenir la muerte natural.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora. Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Estas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este «en sí». El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo. Él es el resultado de los esfuerzos de seis mil años. Es lo que el espíritu ha producido mediante el trabajo de la historia universal, lo que ha debido nacer de este trabajo. Así hemos de entender la historia universal. En ella se nos ofrece la labor del espíritu; en ella vemos cómo el espíritu llega al conocimiento de sí mismo y lo realiza en las distintas esferas condicionadas por él.

En este sentido podemos recordar que todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu y se forman y desarrollan cada una por sí, independientemente, en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico, de distintas fases, en parte actuales, en parte sur-

gidas ya en una forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo].

INTRODUCCIÓN ESPECIAL

Capítulo I

Las distintas maneras de considerar la historia

Hay tres maneras de considerar la historia. Existe la historia inmediata, la historia reflexiva y la historia *filosófica*.

Por lo que se refiere a la primera, empezaré por citar los nombres de Heródoto, Tucídides y demás historiógrafos semejantes, para dar así una imagen precisa de la clase de historia a que aludo. Estos historiadores vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos. Estos historiadores hacen que lo pasado, lo que vive en el recuerdo, adquiera duración inmortal; enlazan y unen lo que transcurre raudo y lo depositan en el templo de *Mnemosyne*, para la inmortalidad. Sin duda, estos historiógrafos de la historia inmediata tuvieron a su disposición relaciones y referencias de otros —no es posible que un hombre solo lo vea todo—; pero solo al modo como el poeta maneja, entre otros ingredientes, el lenguaje culto, al

que tanto debe. También el poeta elabora su materia para la representación; en ella reside la obra principal; es su creación. Y lo mismo les sucede a los historiógrafos. Pero el poeta, que encuentra su materia en la sensación, traduce esta materia más bien a la representación sensible que a la espiritual. Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia. La base de la realidad intuida e intuible es mucho más firme que la caducidad, sobre la cual nacieron esas leyendas y esos poemas, que ya no constituyen lo histórico en los pueblos que han llegado a una firmeza indivisible y a una individualidad completa.

Estos historiógrafos inmediatos transforman, pues, en una obra de la representación los acontecimientos, los hechos y los estados de su presente. El contenido de estas historias no puede ser, por tanto, de gran extensión externa (considerad a Heródoto, a Tucídides, a Guicciardini[1]) Su materia esencial es lo que estaba presente y vivo en el círculo de sus autores. El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido. Se trata de breves períodos, de figuras individuales, hombres y acontecimientos. Los rasgos singulares, no sometidos a reflexión, con que el historiador compone su cuadro, están determinados en este cuadro lo mismo que en la intuición del autor o en las narraciones intuitivas que el autor escuchara; y así los ofrece el historiador a la representación de la posteridad. La cultura del historiador y la cultura de los sucesos, que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo. Por eso no tiene el autor reflexiones

[1] Francisco Guicciardini (1483-1540), *Della historia d'talia dopo l'anno 1494 in fino al anno 1532 libri 20*, A. Gherardi, Firenze, que trata el período de 1492-1534.

que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella. Y si, como César, pertenece a la clase de los generales o políticos, entonces son sus propios fines los que se presentan como fines históricos.

Aquí hemos de hacer una observación, aplicable también a épocas posteriores. Cuando un pueblo ha llegado a una cultura bastante avanzada, se producen en su seno diferencias de educación, que nacen de las diferencias de clase. El escritor, si ha de contarse entre los historiógrafos inmediatos, ha de pertenecer a la clase de aquellos cuyos actos quiere referir: los políticos o los generales. El espíritu de la cosa misma implica que en épocas cultas sea el escritor también culto; el escritor debe tener conciencia de sus principios. Ahora bien, afirmamos aquí que semejante historiógrafo no reflexiona, sino que presenta las personas y los pueblos mismos; y contra esto que decimos parecen testimoniar los discursos que leemos en Tucídides, por ejemplo, y de los cuales puede decirse, sin duda, que no fueron pronunciados así. Mas en este punto hay que tener en cuenta que las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación. Pero los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen entonces una parte esencial de la historia. Sin duda suelen decir los hombres: «Eso no fue más que palabrería», dando a entender con esta frase que los discursos son inocentes. Y los discursos que son mera palabrería, tienen en efecto la ventaja importante de ser inocentes. Pero los discursos entre pueblos o a un pueblo o a los príncipes, son partes integrantes de la historia. Contienen explicaciones acerca de las reflexiones y principios de la época; y pueden ahorrar al historiógrafo el trabajo de hacer él mismo esas reflexiones. Y si el historiógrafo mismo forja dichos discursos, estos resultan siempre los discursos de su época, puesto que el historiador está sumergido en la cultura de su época. Si, por ejemplo, los discursos de Pericles, el político más hondamente culto, más auténtico y noble, han sido elaborados por Tucídides, no por eso son ajenos y extraños a Pericles. En sus discursos manifiestan esos hombres las máximas de su

pueblo, su propia personalidad, la conciencia de sus relaciones políticas y de su índole moral y espiritual, los principios de su finalidad y de su modo de obrar. El historiógrafo pone en su boca no una conciencia postiza y prestada, sino la propia cultura de los que hablan.

El que quiera convivir con las naciones, conocer su espíritu, sumergirse en ellas, ha de hacer larga estadía en esos escritos y dedicarse a su estudio detenido; y el que quiera gozar rápidamente de la historia, puede atenerse a ellos. Esos historiadores, en quienes puede buscarse no solo conocimientos, sino también deleite hondo y auténtico, no son tantos como pudiera creerse. Heródoto, padre, esto es, creador de la historia, y Tucídides han sido ya nombrados. También *La retirada de los diez mil,* de Jenofonte, es uno de esos libros inmediatos. *Los Comentarios,* de César, constituyen la obra maestra de un gran espíritu. En la antigüedad los historiógrafos eran necesariamente grandes capitanes y hombres de Estado. En la Edad Media, si exceptuamos a los obispos, que estaban en el centro de los hechos políticos, habremos de citar a los frailes, ingenuos cronistas, cuya vida era tan retirada como llena de relaciones era, en cambio, la de aquellos hombres de la antigüedad. En la Edad Moderna las circunstancias han cambiado. Nuestra cultura es esencialmente comprensiva y transforma en seguida todos los acontecimientos en relatos para la representación. Poseemos relatos excelentes, sencillos, precisos, sobre todo de las guerras, relatos que pueden muy bien figurar junto a los de César, y que, por la riqueza de su contenido y la referencia de los recursos y las condiciones, son todavía más instructivos. También aquí pueden citarse las «memorias» francesas. Están escritas, a veces, por personas de talento sobre pequeñas circunstancias y contienen con frecuencia muchas anécdotas, de manera que su base es a veces deleznable; pero otras veces son verdaderas obras maestras de la historia, como las del Cardenal de Retz[2], que se refie-

[2] Jean François Paul de Gondi, Cardenal de Retz, 1614-1679. Fue enemigo de Mazzarino y entre 1648 y 1652 fue uno de los principales caudillos de la Fronda. Sus *Memorias* fueron publicadas en 1717 en tres volúmenes.

ren a un campo histórico más amplio. En Alemania es raro encontrar maestros semejantes. Federico el Grande (*Histoire de mon temps*)[3] constituye una gloriosa excepción. Estos hombres deben haber ocupado posiciones elevadas. Sólo cuando se vive en las alturas pueden contemplarse las cosas en conjunto y también fijarse en cada una de ellas; no así cuando desde las capas inferiores se lanza la mirada hacia arriba por un mezquino agujero.

Podemos llamar al segundo género de historia, historia *reflexiva*. Su carácter consiste en trascender del presente. Su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al espíritu, allende el tiempo particular. En este segundo género, cabe distinguir diferentes especies.

Se intentan hacer sinopsis que comprendan la historia toda de un pueblo o de un país o del mundo; en suma, eso que llamamos historia *general*.

Estas son necesariamente compilaciones, para las cuales es preciso utilizar los escritores inmediatos, los relatos de otras personas. Su idioma no es de la intuición; no tienen ese carácter peculiar de las obras escritas por quienes han presenciado los acontecimientos. De esta especie son, por necesidad, todas las historias universales. Pero, si están bien hechas, son indispensables. En esto, lo principal es la elaboración del material histórico, al cual se acerca el historiador con su espíritu propio, que es distinto del espíritu que domina en el contenido. Aquí han de ser de importancia sobre todo los principios que tenga el autor sobre el contenido y fines de las acciones y acontecimientos que describe y también acerca del modo cómo va a escribir la historia. Entre nosotros, alemanes, la reflexión y juicio sobre esto es muy variable; cada historiógrafo tiene en esto su punto de vista particular. Los ingleses y los franceses saben de un modo más general cómo debe escribirse la historia; se colocan más que nosotros en el plano de la cultura general y nacional. Entre nosotros cada

[3] Federico II el Grande publicó *Histoire de mon temps*, Decker, Berlín, 1746 y más tarde *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Branderbourg*, Neaulme, Berlín, 1751.

historiógrafo se forja una peculiaridad. En vez de escribir la historia, los alemanes nos esforzamos de continuo por averiguar cómo debe de escribirse la historia.

Esta primera especie de la historia reflexiva se conexiona íntimamente con la anterior, cuando no se propone otro fin que exponer al conjunto total de la historia de un país. Estas compilaciones (entre ellas citaremos las historias de Livio, de Diodoro de Sicilia, la *Historia de Suiza*, de Juan von Müller[4]) si están bien hechas, son muy útiles y meritorias. Sin duda, las mejores son aquellas en que los historiadores se acercan lo más posible al primer género, y escriben tan intuitivamente, que el lector puede tener la representación de que está oyendo un contemporáneo o testigo presencial referir los acontecimientos. Ahora bien, el intento de sumir al lector en el tiempo pasado y de darle la impresión de que está escuchando a un contemporáneo, se desgracia comúnmente; porque el tono único que ha de tener necesariamente un individuo pertenece a una determinada cultura, no suele modificarse al compás de los tiempos por los cuales va pasando la historia, y el espíritu que habla por boca del escritor es distinto del espíritu de esos tiempos. El historiógrafo es siempre un individuo único, en cuyo espíritu se reflejan los tiempos. Así Livio pone en boca de los viejos reyes de Roma, de los cónsules, de los generales, discursos que parecen hechos por hábiles abogados de la época del propio Livio. La fábula de Menenio Agripa es natural; y con ella contrastan extrañamente los demás discursos. Livio nos ofrece igualmente descripciones de batallas, como si las hubiera presenciado, cuyos rasgos pueden, sin embargo, aplicarse a las batallas de todos los tiempos, y cuya precisión, por otra parte, contrasta con la falta de nexo y con la inconsecuencia que reina en otros trozos acerca de circunstancias capitales. La diferencia que existe entre semejantes compiladores y un historiógrafo inmediato, se reco-

[4] Johannes von Müller (1752-1809), *Die Geschichte des Schweizerischen Eidgenossesnschaft*, M.G. Weidmanss Erben & Reich, Leipzig, 1786, vol. I, 1787-1795, vols. II, III, IV y V 1805-1808, la obra se terminó de publicar en 1810 y consta de 24 libros, distribuidos en cinco volúmenes.

noce tan pronto como se comparan las partes conservadas de Polibio con las selecciones y resúmenes que de él hace Livio. Juan von Müller, deseando permanecer fiel a las épocas que describe, ha dado a su historia un estilo rígido, vacuamente solemne y pedante. Mucho más grata es la lectura del viejo Tschudi[5]; todo aquí es ingenuo y mucho más natural que en la falsa y afectada antigüedad de J. von Müller.

Una historia que quiera abarcar largos períodos o la historia universal toda, debe renunciar de hecho a la exposición individual de la realidad y reducirse a abstracciones; no sólo en el sentido de que ha de prescindir de ciertos acontecimientos y ciertas acciones, sino en el otro sentido de que el pensamiento es el más poderoso abreviador. Una batalla, una gran victoria, un asedio, ya no son lo que son, sino que se compendian en simples determinaciones. Cuando Livio refiere las guerras con los volscos, limítase a veces a decir: este año hubo guerra con los volscos. Estas representaciones generales son el recurso de la historia reflexiva, que de esta suerte se reseca y uniformiza. Pero no puede ser de otro modo.

La segunda especie de historia reflexiva es la historia *pragmática*. Cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, se abre para el espíritu un presente, que el espíritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente lo tiene el espíritu en el intelecto. El nexo interior de los acontecimientos, el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre. Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo presente e insuflan vida actual en las referencias del pasado. Las relaciones generales, los concatenamientos de las circunstancias no vienen, como antes, a añadirse a los acontecimientos, expuestos en su individualidad y singularidad, sino

[5] Aegidius Tschudi (1505-1527), *Chronicum Helveticum*, edición de J. R. Iselin, Basel, 2 vols., 1734-1736.

que se convierten ellos mismos en un acontecimiento. Aparece ahora lo universal y ya no lo particular. Si son sucesos completamente individuales los que reciben este trato universal, ello resulta, sin duda, ineficaz e infecundo. Pero si es todo el nexo del suceso el que obtiene amplio desarrollo, entonces manifiéstase el espíritu del escritor. Así pues, del espíritu propio del escritor depende que esas reflexiones sean realmente interesantes y vivificadoras.

Hay que tener aquí especialmente en cuenta el propósito moral con que muchos de esos escritores han concebido la historia; hay que tener en cuenta las enseñanzas que muchas veces se sacan de la historia. Con frecuencia se consideran las *reflexiones morales* como los fines esenciales que se derivan de la historia, la cual ha sido muchas veces elaborada con el propósito de extraer de ella una enseñanza moral. Los ejemplos del bien subliman, sin duda, siempre el ánimo, sobre todo el ánimo de la juventud, y deben emplearse en la enseñanza moral de los niños, como representaciones concretas de principios morales y de verdades universales, para inculcar a los niños la noción de lo excelente. Pero el terreno en donde se desarrollan los destinos de los pueblos, las resoluciones, los intereses, las situaciones y complicaciones de los Estados, es bien distinto del terreno moral. Los métodos morales son muy sencillos; la historia bíblica es suficiente para esa enseñanza. Pero las abstracciones morales de los historiógrafos no sirven para nada. Se habla mucho de la utilidad especial que reporta la historia. Se dice que de la historia se derivan los principios para la vida; que el conocimiento y estudio de la historia pertenece a la cultura, por cuanto nos enseña las máximas por las cuales deben regirse los pueblos; que este es en verdad el gran provecho de la historia, Juan von Müller insiste mucho sobre esto en sus cartas y aun cita las máximas que ha aprendido en la historia. Pero los simples mandamientos morales no penetran en las complicaciones de la historia universal.

Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la histo-

ria ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las anteriores relaciones no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas. En la premura y presión de los acontecimientos del mundo, no sirve de nada un principio general, un recuerdo de circunstancias semejantes, porque un recuerdo desmedrado no tiene poder ninguno en la tormenta del presente, no tiene fuerza ninguna en la vivacidad y libertad del presente. Lo plástico de la historia, es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de la historia. No hay un caso que sea completamente igual a otro. Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia. Nada más necio, en este sentido, que la tan repetida apelación a los ejemplos de Grecia y de Roma, como solía hacerse en Francia durante la época revolucionaria. La naturaleza de aquellos pueblos y la de nuestros pueblos son totalmente distintas. Juan von Müller abrigaba esos propósitos morales en su *Historia General* y en su *Historia de Suiza*, y ha preparado esas doctrinas para el uso de príncipes, gobiernos y pueblos, principalmente del pueblo suizo. Ha reunido una colección de doctrinas y reflexiones y, en su correspondencia, indica muy a menudo el número exacto de reflexiones que ha preparado durante la semana. Luego ha espolvoreado sus narraciones con sentencias, a la buena de Dios. Pero estas sentencias no tienen aplicación viva más que para un solo caso. Sus pensamientos son muy superficiales; por eso se hace a veces pesado y aburrido, y no debe contar esto entre sus buenos éxitos. Las reflexiones deben ser concretas; el sentido de la idea, tal como ella misma se manifiesta, es el interés verdadero. Así sucede, por ejemplo, en Montesquieu, que es la vez exacto y profundo y que posee la libre y amplia intuición de las situaciones, intuición que comprende el sentido de la idea y puede dar a las reflexiones verdad e interés.

Por eso las obras de historia reflexiva se suceden de continuo. A la disposición de todos están los materiales; todo el mundo puede considerarse fácilmente como capacitado para ordenarlos, elaborarlos e imprimir en ellos su propio espíritu, como si fuera el espíritu de los tiempos. Así se ha producido un exceso de tales historias reflexivas; y se ha vuelto a las descripciones minuciosas, a la imagen detallada de los acontecimientos, al cuadro tomado desde todos los puntos de vista. Estas descripciones no carecen, sin duda, de valor; pero sólo sirven de material. Nosotros, los alemanes, nos contentamos con ello. En cambio, los franceses prefieren traer el pasado al presente, forjándose con ingenio un presente y refiriendo el pasado al estado presente.

El tercer modo de la historia reflexiva es el *crítico*. Debemos citarlo, porque constituye la manera cómo en Alemania, en nuestro tiempo, es tratada la historia. No es la historia misma la que se ofrece aquí, sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. La historia romana de Niebuhr[6] está escrita de esta manera. El presente, que en esto hay, y lo extraordinario, que debe haber, consisten en la sagacidad del escritor, que extrae algo de las narraciones; no consisten empero en las cosas mismas. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido. Los franceses han hecho en esto muchas obras muy fundamentadas y ponderadas. Pero no han pretendido dar a este método crítico la validez de un método histórico, sino que han compuesto sus juicios en forma de tratados críticos. Entre nosotros la llamada alta crítica se ha apoderado no solamente de la filología en general, sino también de los libros de historia, donde abandonando el suelo de la historia, el mesurado estudio histórico, ha abierto ancho campo a las más caprichosas representaciones y combinaciones. Esta alta crítica ha tenido que justificarse de dar entrada a todos los engendros posibles de una vana imagina-

[6] Barthold G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, 3 vols., Realschulbuch, Berlin, 1811-1832.

ción. También es este un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias subjetivas en el lugar de los datos históricos —ocurrencias que pasan por tanto más excelentes cuanto más audaces son, es decir, cuanto más se fundan en deleznables bases y mezquinas circunstancias y cuanto más contradicen los hechos seguros de la historia.

La última esfera de la historia reflexiva es la *historia especial*, la de un punto de vista general, que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad. Se presenta, pues, como algo parcial, particular. Sin duda lleva a cabo abstracciones; pero, puesto que adopta puntos de vista universales, constituye, al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. Nuestra representación, al formarse la imagen de un pueblo, implica más puntos de vista que la de los antiguos, contiene más determinaciones espirituales, necesitadas de estudio. La historia del arte, de la religión, de la ciencia, de la constitución, del derecho de propiedad, de la navegación, son otros tantos puntos de vista universales. La cultura de nuestro tiempo es causa de que esa manera de tratar la historia sea hoy más atendida y desarrollada. Particularmente la historia del derecho y de la constitución se ha destacado en nuestros tiempos. La historia de la constitución está en relación más íntima con la historia total; solo tiene sentido en conexión con una sinopsis general sobre el conjunto del Estado. Puede ser excelente si es trabajada a fondo y de un modo interesante, sin atenerse solamente a la materia exterior, a lo externo inesencial, como sucede en la *Historia del derecho romano*, de Hugo[7]. La *Historia del derecho alemán*, de Eichhorn[8], es ya más rica de contenido. Estas ramas de la historia están en relación con la historia total de un pueblo. La cuestión es saber si este nexo queda destacado en lo interno o situado solo en lo externo, en relaciones puramente exteriores. En este último caso, aparecen como singularidades accidentales de los

[7] Gustav Hugo (1764-1844). Profesor en Gotinga desde 1788, escribió *Lehrbuch eines civilistischen Cursus. Dritter Band, welcher die Geschichte des Römischen Rechts enthält*, 4.ª ed., mejorada, Mylius, Berlin, 1810.

[8] Karl F. Eichhorn (1781-1854). *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1808-1823.

pueblos. Cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estos puntos de vista son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, un orden externo, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos.

La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, por cuanto su punto de vista es universal, no particular, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.

Capítulo II

La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal

1. CARACTERES GENERALES

Partimos del supuesto general de que la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares, que hemos de considerar simultánea y sucesivamente, son particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme

dentro de otro principio, pero este no será originariamente acomodado a él. Mas aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria.

Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza. Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación; consiste en que las determinaciones particulares se manifiestan como singularidades. Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una nación; su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales.

Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos; mas esta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente

como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella. La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. Llamémosla la parte sensible, y cabría pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparecen son espíritus particulares, determinados. La idea especulativa muestra cómo lo particular está contenido en lo universal, sin que por esto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que sólo posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.

Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del clima sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual solo ha salido un Homero del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno solo el que hace la poe-

sía, un individuo; y si fueron varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendremos que decir que eran individuos. No obstante la dulzura del cielo, no han vuelto a producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos. El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada tenemos que ver con estas, que tampoco ejercen ninguna influencia.

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la *zona* cálida ni la *fría* son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. En su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza. Por tanto, se produce necesariamente una relación entre ambos. Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza. En esta particularización se presenta también el momento de lo natural, por ser este igualmente una particularización; y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo. Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior. Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil. El ser sensible del hombre y su desviación de este ser sensible constituye su manera de ser natural; como tal, lleva esta en sí la nota de la cantidad. Por eso, desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza.

La naturaleza en general, comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual. Ya Aristóteles ha dicho que cuando tiene satisfecha la premura de la necesidad, el hombre dirige sus miradas a lo universal y más alto[1]. Pero ni la

[1] Aristóteles, *Metafísica*, 982 b.

zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses más elevados, espirituales. El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente de África, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia. Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, desde este punto de vista.

Así es, en general, la zona *templada* la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de la zona templada, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexionadas las tierras, se ofrecen una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales se observa el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; se encuentran en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, se individualizan más las formas naturales.

Si consideramos ahora las diferencias determinadas sobre las cuales podemos decir que se funda la diversidad de los espíritus de los pueblos, hemos de advertir que nos vamos a atener a las diferencias esenciales, generales, que se dan necesariamente en el pensamiento y son, al mismo tiempo, empíricas. La nota determinante conserva siempre su valor frente a la pluralidad, que en parte es producto del acaso. Destacar estas diferencias determinantes atañe a la consideración filosófica; debemos cuidar de no perdernos en una pluralidad informe. Esta se manifiesta en todo eso que se comprende bajo la palabra indeterminada: clima. Pero este punto ya lo hemos resuelto. Nos toca ahora detallar lo que se refiere a las diferencias naturales de orden general.

La determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la *relación entre el mar y la tierra.* Con respecto a la tierra se presentan tres diferencias fundamentales. Nos encontramos, en primer lugar, con altiplanicies sin agua; en segundo lugar, con valles surcados por ríos; y en tercer lugar, con litorales. Estos tres elementos son los más esenciales que se ofrecen al concepto que verifica la distinción. A ellos podemos reducir todas las demás determinaciones.

El primer elemento es el más determinado, fijo, indiferente, cerrado, informe; es la *antiplanicie,* con sus grandes estepas y llanuras, capaz, sin duda, de impulsar, pero con impulsos de naturaleza mecánica y violenta. Estas llanuras sin agua constituyen preferentemente la residencia de los *nómadas;* en el mundo antiguo, de los pueblos mongoles y árabes. Los nómadas tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante. No están encadenados al suelo, no saben nada de los derechos que la convivencia engendra en seguida con la agricultura. Este principio inestable tiene una constitución patriarcal, pero prorrumpe en guerras y rapiñas, así como en ataques a otros pueblos, que al principio son subyugados, peto con los cuales después se amalgaman los invasores. El vagabundaje de los nómadas es solo formal, porque se limita a un círculo uniforme. Mas esta limitación lo es sólo de hecho; pues siempre existe la posibilidad de romperla. El suelo no está cultivado; puede hallarlo el nómada en todas partes; por eso un impulso exterior o interior puede

inducir a los pueblos a trasladarse a otro lugar. No obstante, no alienta en ellos propiamente el espíritu de la inquietud. En las llanuras bajas de la altiplanicie, limitadas por países pacíficos, estos pueblos son impulsados al robo; en cambio las llanuras altas, cercadas de altas montañas, están habitadas por pueblos fuertes. Con las tribus de las llanuras bajas tropiezan los habitantes hostiles, que entran en conflicto con ellas; por lo cual estos nómadas se hallan en un estado de guerra exterior que los separa y divide. Esto desarrolla en ellos la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido; pero también un sentido de aislamiento abstracto. La montaña es la patria de la vida pastoril; pero la variedad del suelo permite también el desarrollo de la agricultura. Las grandes alternativas del clima, que pasan del crudo invierno al ardiente verano, y la gran variedad de peligros, fomentan el valor. Pero la vida de estos pueblos queda encerrada en su localidad. Cuando un pueblo de esta naturaleza siente demasiado la estrechez de su territorio, surge un jefe, que lo precipita inmediatamente sobre los valles fértiles. Pero no es este un afán irrefrenable de mudanza, sino que viene producido por una finalidad determinada. Los conflictos naturales de Asia permanecen en el plano de estas oposiciones.

Se trata, pues, aquí, de una altiplanicie rodeada de un cinturón de montañas. La segunda nota consiste en que esta masa montañosa se abra y fluyan de ella corrientes de agua, que brotan de las tierras altas y descienden quebrando el cinturón de montañas. Ordinariamente las altiplanicies están rodeadas de montañas; las corrientes de agua rasgan estas y pueden formar valles bien abrigados, si la distancia hasta el mar es suficiente. En tal caso recorren una superficie más o menos larga, hasta desembocar en el mar. Las diferencias importantes son aquí: que los nacimientos de los ríos estén cerca del mar o no, y, por tanto, que tengan ante sí un litoral estrecho o, por el contrario, hayan de recorrer un largo camino que les obligue a formar un lecho muy prolongado; que las corrientes pasen por entre alturas moderadas o por grandes valles. En África el cinturón de montañas es rasgado por corrientes de agua; pero estos tíos llegan pronto al mar y el litoral es, en general, muy estrecho. En parte, ocurre lo mismo en la América

del Sur, en Chile y en el Perú, así como en Ceylán. Chile y Perú tienen un litoral estrecho y no poseen agricultura. Otra cosa sucede con el Brasil. Por lo demás, puede suceder también que la altiplanicie esté formada por cadenas de montañas, que ofrezcan algunas, pero no muchas, superficies planas.

Una altiplanicie de este género vemos en el Asia Central, habitada por los mongoles (dando a este nombre su sentido más general). A partir del mar Caspio se extienden estepas semejantes hacia el Norte, hacia el mar Negro. Podríamos citar también los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería, en África, y los que existen en Sudamérica, alrededor del Orinoco, y en el Paraguay. Lo característico en los habitantes de estas altiplanicies, que en ocasiones no tienen más agua que la de las lluvias o la de la inundación de algún río (como las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal, la diseminación en familias. El suelo en que viven es estéril, o solo momentáneamente fructífero. Los habitantes tienen su patrimonio, no en la tierra, de la que sacan escaso rendimiento, sino en los animales que emigran con ellos. Durante algún tiempo hallan estos animales pastos en las llanuras. Pero cuando estas quedan agotadas, el rebaño se traslada a otras comarcas. Estos hombres son poco previsores; no acumulan para el invierno, por lo cual frecuentemente ven perecer la mitad del rebaño. Entre estos habitantes de la altiplanicie no hay relaciones jurídicas. En ellos se dan los extremos de la hospitalidad y del robo; esto último, especialmente cuando están rodeados por pueblos cultos, como les sucede a los árabes, que en estas empresas se sirven del caballo y del camello. Los mongoles se alimentan de leche de caballo; así el caballo es para ellos, al mismo tiempo, sustento y arma. Aunque esta es la forma ordinaria de su vida patriarcal, acontece, sin embargo, a menudo que se reúnen en grandes masas y se ponen en movimiento hacia afuera, empujados por algún impulso. Estos hombres que antes tenían un ánimo pacifico, caen de pronto como una inundación devastadora, sobre los países cultivados, y la revolución, que en ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad. Movimientos análogos impulsaron a los pueblos bajo el mando de Gengis-Kan y Tamerlán. Estas invasiones destrozaron todo, desapareciendo luego, como una

corriente devastadora que no obedece a ningún vivo. Bajando de las altiplanicies se llega a los valles estrechos de la montaña, donde viven montañeses pacíficos, pastores que practican al mismo tiempo la agricultura, como los suizos. En Asia existen también estos pastores; pero en número poco considerable.

Viene luego el país de la transición, el valle. Son estos valles formados por grandes corrientes de agua que discurren por la llanura tranquila. El suelo es fértil, por el acarreo de tierras; el terreno debe toda su fertilidad a las corrientes que lo han formado. Aquí surgen los centros de la cultura, que son independientes, pero no con la independencia sin límites del primer elemento, sino con una diferenciación, que no se lanza al exterior, sino que se convierte en cultura interior. En el país más fructífero; se estable la agricultura, y con ella, se fijan los derechos de la vida en común. El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la agricultura, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión. La agricultura se rige por las estaciones del año; no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división en clases. La necesidad de instrumentos y de almacenes conducen a la vida sedentaria, implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base, surgen las determinaciones de la propiedad y del derecho. La soledad natural cesa, gracias a esta independencia recíproca, definida, exclusiva, pero general. Sobreviene un estado de universalidad, que excluye lo puramente singular. Con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general y, esencialmente, del imperio de las leyes. Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de Estados poderosos. Estas concreciones no se disparan en afanes hacia lo indeterminado, sino que tienden a fijarse en lo universal. En la historia de Oriente nos encontraremos con Estados que se hallan en situaciones semejantes: los imperios que surgieron en las márgenes de los ríos de China, del Ganges, del Indo y del Nilo.

En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto hay que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une. Las montañas separan. Los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid. Las montañas separan los pueblos, las costumbres y los caracteres. Un país está constituido por el río que corre por su centro. Las dos orillas de un río pertenecen propiamente al mismo país. Silesia es la cuenca del Oder. Bohemia y Sajonia son el Elba. Egipto es el valle del Nilo. Es una afirmación falsa la que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América. Con América y con las Indias orientales los europeos han estado en comunicación constante, desde su descubrimiento; en cambio apenas han penetrado en el interior de América y de Asia, porque la entrada por tierra es mucho más difícil que por mar. Así vemos en la historia que la Bretaña y la Britania estuvieron sometidas durante siglos a la soberanía inglesa. Fueron necesarias muchas guerras para desunirlas. Suecia ha poseído Finlandia, así como Curlandia, Livonia y Estonia. En cambio, Noruega no ha pertenecido a Suecia, sino que ha estado mucho más ligada a Dinamarca.

Así vemos que los países del tercer elemento se separan tan claramente de los del segundo, como estos de los del primero. Este elemento tercero es el litoral, la tierra en contacto con el mar; son los países que están en relación con el mar y en quienes esta relación se ha desarrollado claramente. Todavía ofrece Europa señales de semejante diferenciación. Holanda, país en donde el Rhin desemboca en el mar, cultiva las relaciones marítimas; al paso que Alemania no se ha desarrollado por el lado de su río principal. Así Prusia constituye el litoral que domina la desembocadura del Vístula del lado de Polonia, mientras que

la Polonia interior es completamente distinta y ha desarrollado otra conformación y necesidades distintas que las que siente el litoral, más desenvuelto en el sentido de la relación marítima. Los ríos de España tienen en Portugal su desembocadura. Podría creerse que España, poseyendo los ríos, debería tener también el nexo y relación con el mar; sin embargo, en este sentido se ha desarrollado mucho más Portugal.

El mar engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el hombre en esta infinitud, se anima a trascender de lo limitado. El mar es lo limitado; no tolera circunscribirse tranquilamente a las ciudades, como el interior. La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias. Pero el mar lo saca de este círculo limitado. El mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad. Ahora bien, el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo de la adquisición. Mas si el afán de provecho les impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte. Los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el hombre, por cuanto este pone su vida y su fortuna en grave peligro. Por eso es por lo que el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convertidas en algo valiente y noble. El mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia arrostrando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas aquí con un elemento que parece someterse pacíficamente a todo, que se acomoda a todas las formas y que, sin embargo, es destructor. Aquí la valentía

va unida esencialmente a la inteligencia, a la mayor astucia. Justamente el mayor peligro está en las debilidades del elemento líquido, en su blandura, en ese su acomodarse a toda forma. Así pues, la valentía frente al mar ha de ser, al mismo tiempo, astucia, puesto que tiene que habérselas con el elemento más astuto, más inseguro, más mendaz. La planicie infinita es absolutamente blanda; no resiste a la menor presión, ni aun a la de la brisa; parece infinitamente inocente, sumisa, amistosa, adaptada a todo; y precisamente esa facultad de acomodarse a todo es lo que convierte el mar en el elemento más peligroso y terrible. Frente a ese engaño, frente a ese poder, el hombre, *aes triplex circa pectus*, se lanza sobre un liviano leño, confiando solamente en su valor y en su presencia de ánimo; y abandona la tierra firme para bogar por el inquieto elemento, llevando consigo el suelo, fabricado por él mismo. La nave, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las ondas o dibuja en ella círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre. Este aliento de la marina, este trascender de las limitaciones terrestres falta por completo en el edificio magnífico de los Estados asiáticos, aun cuando estos lindan con el mar, como, por ejemplo, la China. Para ellos el mar es la cesación de la tierra. Estos Estados no tienen con el mar ninguna relación positiva. La actividad a que invita el mar es muy característica. El mar engendra un carácter peculiarísimo.

En estas tres determinaciones naturales revélase la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.

2. EL NUEVO MUNDO

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que

América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmaduridad por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. América está dividida en dos partes que, aunque unidas por un istmo, sin embargo no practican conexiones de tráfico. Las dos partes están más bien netamente separadas. América del Norte presenta a lo largo de sus costas orientales un ancho litoral, tras el cual se extiende una cadena de montañas —las montañas Azules o Apalaches, y más al Norte, los Alliganes—. Ríos que nacen en estas montañas riegan las tierras del litoral, que ofrecen la más ventajosa base para los libres Estados norteamericanos, que empezaron aquí a fundarse. Detrás de aquella cadena de montañas corre de Sur a Norte, en unión de enormes lagos, el río de San Lorenzo, en cuyas orillas están situadas las colonias septentrionales del Canadá. Más hacia Occidente llegamos a la cuenca del enorme Mississipí con los ríos Missuri y Ohío, que, uniéndose al primero, vierten sus aguas en el golfo de México. Por la parte occidental de esta comarca hay otra larga cadena de montañas que atraviesa México y el istmo de Panamá, entrando en la América del Sur y cortándola a lo largo de poniente. El litoral así formado es, pues, estrecho y ofrece menos ventajas que el de América del Norte. Aquí están el Perú y Chile. Por la parte de Oriente corren hacia levan-

te los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, no son apropiados para convertirse en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas. Hacia el Sur corre el río de la Plata, cuyos: afluentes tienen su origen unos en la cordillera y otros en las estribaciones septentrionales que separan la vertiente del Amazonas de la suya propia. En esta comarca están el Brasil y las repúblicas de habla española. Colombia está en el litoral septentrional de América del Sur, en cuyo occidente, a lo largo de los Andes, corre el río Magdalena, que vierte sus aguas en el mar Caribe.

El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.

Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para

incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En los Estados libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Léense en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos

calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en México y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban —por perezosos que fueran— por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre.

Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido siempre en las costas del Brasil más facilidades para la adquisición de la libertad y ha existido, en efecto, gran número de negros libres. Entre ellos debe citarse al médico negro Dr. Kingera, cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos. Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc. En cambio, de entre los indígenas —todos libres— solo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida. A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: *el caballo y el hierro.* Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota. Cuando ahora hablamos de los libres ciudadanos de la América del Sur, entendemos por

tales los pueblos procedentes de sangre europea, asiática y americana. Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzos por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero; es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa. Sin embargo, todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. En la América española y portuguesa, necesitan los indígenas librarse de la esclavitud. En la América del Norte les falta el centro de conjunción, sin el cual no hay Estado posible.

Así pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Frankfurt, Offenbach; junto a Nuremberg, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. Por otra parte, muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarrota y que en la ciudad no podían volver ya al ejercicio honroso de sus oficios, se establecieron en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales. Así, pues, junto a las ciudades cerradas hemos visto formarse lugares donde se practicaban los mismos oficios, pero sin la coacción corporativa. En relación semejante se encuentra Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de medios e industrias europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las

barreduras de Europa. En realidad esta emigración ofrece grandes ventajas; porque los emigrantes han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que la oprimen. Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio.

Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a México) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste.

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución, Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante. Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada, mientras que la del Norte ha sido colonizada. Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Pero los criollos se hallaban a la vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados. El pueblo se hallaba bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares. Estos pue-

blos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio, los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados por europeos. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura, al cultivo del tabaco y del algodón. Bien pronto surgió en este país una general tendencia al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad. La religión protestante fomentó en ellos la confianza mutua; pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la vida entera, la actividad toda de la vida. En cambio, entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan sólo un recurso, que no protege contra la desconfianza. Así pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad; la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella. Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.

Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que —como prevención contra posibles ambiciones monárquicas— sólo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo encomiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés

particular, que si se aplica a lo universal, es solo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin moralidad. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho. Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Cada cual —se dice desde este punto de vista— puede tener su propia concepción del mundo y, por tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa; sino que la religión se administra según el parecer de cada uno. En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.

Por lo que se refiere a la política en Norteamérica, puede decirse que el fin general no está aún fijamente establecido. Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississipi. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuidad de la situación actual.

A la afirmación de que en nuestra época ningún Estado grande puede ser un Estado libre, suele oponerse el ejemplo de los Estados Unidos de América, en los cuales, se dice, puede

verse cómo unos Estados republicanos de gran escala subsisten. Pero esto es insostenible. Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro. Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza. Es un Estado federativo, que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Sólo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia no haya causado su ruina total. Ya se vio en la última guerra con Inglaterra. Los norteamericanos no pudieron conquistar el Canadá; los ingleses pudieron bombardear Washington, porque la tensión existente entre las provincias impidió toda expedición poderosa. Por otra parte, los Estados libres norteamericanos no tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los Estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. Canadá y México no son temibles; e Inglaterra sabe, desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida. Es cierto que las milicias de los Estados norteamericanos se mostraron en la guerra de la independencia tan valerosas como los holandeses bajo el dominio de Felipe II; pero cuando no está en juego la independencia, se desarrollan menos energías, y así, en el año 1814, las milicias no sostuvieron con tanta firmeza el choque de los ingleses. Además, América es un país costero. El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aún bastante sólido. Por otra parte, solo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Norteamérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos, pero no se encuentra aún bastante cultivado. Se adquieren los terrenos con facilidad y a bajo precio y no se pagan impuestos directos; pero en cambio estas ventajas se hallan compensadas por grandes incomodidades. La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricul-

tores más allá de las montañas Alleghany, para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil, y esta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados norteamericanos libres con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica solo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma.

Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Sólo cuando el país entero sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie.» América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

3. EL VIEJO MUNDO

Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo. Éste es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal. También aquí hemos de atender en primer lugar a los momentos y determinaciones naturales. América está escindida en dos partes, que aunque reunidas por un istmo, solo mantienen una conexión muy exterior. El Viejo Mundo consta de tres partes; ya el sentido que de la naturaleza tenían los antiguos, supo distinguirlas acertadamente. Esta división no es casual, sino que responde a una necesidad superior y es adecuada al concepto. El carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural. Las tres partes del mundo mantienen, pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. El mar Mediterráneo es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal. El Mediterráneo, con sus muchos golfos y bahías,

no es un Océano, que empuja hacia lo indeterminado y con el cual el hombre solo mantiene una relación negativa. El Mediterráneo invita al hombre a utilizarlo. El Mediterráneo es el eje de la historia universal. Todos los grandes Estados de la historia antigua se encuentran en tomo de este ombligo de la tierra. Aquí está Grecia, punto luminoso de la historia. En Siria, Jerusalén constituye el centro del judaísmo y del cristianismo. Al Sudoeste se hallan la Meca y Medina, orígenes de la fe musulmana. Hacia el Oeste, Delfos, Atenas y, más al occidente aún, Roma y Cartago. También al Sur está Alejandría, que constituye, más aún que Constantinopla, un centro en el que se ha realizado la compenetración espiritual de Oriente y Occidente. Así pues, el Mediterráneo es el corazón del mundo antiguo, el que le condiciona y anima, el centro de la historia universal, por cuanto ésta se halla en sí relacionada. Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal; sería como Roma o Atenas sin el foro o sin las calles en donde todos se reunían. El Asia Oriental remota está apartada del proceso de la historia universal y no interviene en él. Igualmente la Europa septentrional no ingresa hasta más adelante en la historia universal; no interviene durante la antigüedad. En esta edad la historia universal se limita a los países situados alrededor del Mediterráneo. El paso de los Alpes por Julio César, la conquista de las Galias y la relación que, por virtud de ella, mantienen los germanos con el Imperio romano hace época en la historia universal. La historia universal también entonces franquea los Alpes. El Asia Oriental es uno de los extremos; los países situados al norte de los Alpes constituyen el otro. El extremo oriente mantiene su unidad cerrada y no ingresa en el movimiento de la historia universal, como lo hace, en cambio, el otro extremo, el occidental. Los países situados al otro lado de Siria constituyen el comienzo de la historia universal; pero quedan luego inmóviles, apartados de su marcha. Los países de poniente acarrean la decadencia de la historia y el centro animador se encuentra alrededor del Mediterráneo. Constituye este un gran ente natural, íntegramente activo; no podemos representamos la marcha de la historia universal sin considerar en su centro el mar como un elemento de enlace.

Las diferencias geográficas que se manifiestan en el todo, considerado como parte del mundo, han sido indicadas ya: son la altiplanicie, los valles y el litoral. Estas diferencias se hallan en las tres partes del Viejo Mundo; pero combinadas de tal modo que siempre las comarcas se distinguen por el predominio de alguna de ellas. África es, en general, el país en el que domina el principio de la altiplanicie, de lo informe. Asia es la parte del mundo en que luchan los mayores contrastes; pero lo más característico es aquí el principio segundo, el de los valles cultivados, que se encierran en sí mismos y que en sí mismos se mantienen. La totalidad consiste en la combinación de los tres principios, y esto acontece en Europa, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al propio tiempo, firme y sustancial. (Para América sólo quedaría el principio de lo no acabado y del no acabar). Según estas diferencias se manifiesta el carácter espiritual de las tres partes del mundo. En el África propiamente dicha domina el aspecto sensible, en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo. Sus habitantes tienen una gran fuerza muscular, que les capacita para soportar el trabajo, y una benevolencia de ánimo que va unida a una crueldad insensible. Asia es el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión, como África es el de la concentración. Uno de los lados del contraste es la moralidad, el ser racional universal, que, empero, se mantiene firme y sustancial; el otro lado es la oposición espiritual, el egoísmo, lo ilimitado de los apetitos y la desmedida extensión de la libertad. Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la libertad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo. Ritter[2] es quien mejor ha comprendido y expresado las diferencias entre estas tres par-

[2] Karl Ritter, 1779-1859, famoso fundador de la geografía científica su obra emblemática es *Die Erkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Reimer, Berlín, 1817-1818.

tes. En él encontramos sugestiones ingeniosas, referentes al nexo de la evolución histórica posterior.

a) *África*. África es, en general, el país cerrado, y mantiene este su carácter fundamental. Consta de tres partes, cuya distinción es esencial. Las diferencias de su forma geográfica son tan marcadas que a estas condiciones físicas se vinculan también las diferencias del carácter espiritual. África consta, por decirlo así, de tres partes completamente separadas, sin relación alguna entre sí. Una de ellas es la situada al sur del desierto de Sahara, el África propiamente dicha, la altiplanicie casi desconocida para nosotros, con estrechas fajas de litoral. La segunda es la situada al norte del desierto, el África europea, por decirlo así, país costero. La tercera es la cuenca del Nilo, el único valle del África y en relación con Asia.

El África *septentrional* está a orillas del mar Mediterráneo y se extiende por el Oeste hasta el Atlántico. Está separada del África meridional por el gran desierto —mar seco— y por el Níger. El desierto separa más aún que el mar, y la manera de ser de los pueblos que viven a orillas del Níger muestra bien patente la separación. Es la comarca que se extiende hasta Egipto, y que al Norte tiene muchos desiertos de arena, cruzados por montañas; entre ellas hay valles fecundos, que la convierten en una de las partes más fértiles y magníficas del mundo. Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fas (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo francés De Pradt[3] dice por eso que en España se está ya en África. Esta parte es el África que vive en dependencia, cuya vida se ha desarrollado siempre como un reflejo de fuera. No ha sido teatro de acontecimientos históricos, sino que ha dependido siempre de grandes revoluciones. Fue primero una colonia de los fenicios, que en Cartago llegaron a constituir un poder

[3] Dominque D. de Pradt (1759-1837), desde 1808 fue arzobispo de Malinas, político de ideas muy variables y publicista muy fecundo, destaca entre sus obras *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne*, s.e., París, 1816.

independiente; después perteneció a los romanos, luego a los vándalos, más tarde a los romanos del Imperio bizantino, luego a los árabes, a los turcos, bajo cuyo dominio se desmembró, por último, en Estados piratas. Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África, que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente ahora han intentado, con fortuna, los franceses.

En cambio, Egipto, la cuenca del Nilo, que debe a este río su existencia, su vida, figura entre esas comarcas de las cuales hemos dicho que constituyen un centro, que están destinadas a ser un centro de gran cultura independiente. Tiene participación en el mar Mediterráneo, participación que si al principio fue interrumpida, se ejerció luego con gran actividad.

El *África propiamente dicha* es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente porque en seguida podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un El Dorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente. Su aislamiento no depende solo de su naturaleza tropical, sino principalmente de su estructura geográfica. Todavía hoy es desconocido y no mantiene relación ninguna con Europa. La ocupación de las costas no ha conducido a los europeos al interior. Forma un triángulo: al Oeste, la costa del Océano Atlántico, que hace un ángulo muy entrante en el golfo de Guinea; al Este, desde el cabo de Buena Esperanza hasta el cabo Guardafui, la costa del gran Océano; al Norte, el desierto y el Níger. La parte septentrional está en camino de tomar un carácter distinto, por su relación con los europeos. La nota característica es que, en conjunto, el país parece ser una altiplanicie y no tener más que un litoral muy estrecho, solo en algunos lugares habitable. A esta

línea costera sigue casi en todas partes una cinta pantanosa, que constituye la base de un cinturón de montañas elevadas, rasgadas pocas veces por ríos; y aun estos ríos son de tal naturaleza, que no sirven para establecer relaciones con el interior, porque rompen en sitios muy estrechos, donde forman frecuentemente cascadas y remolinos tumultuosos, que interrumpen la navegación.

También el norte de África, propiamente dicho, parece cerrado por un cinturón de montañas, las montañas de la Luna, que se extienden al sur del Níger. La franja costera de África se halla en poder de los europeos desde hace siglos; pero en el interior solo han comenzado a penetrar los europeos desde hace unos quince años. Hacia el cabo de Buena Esperanza han penetrado hace poco los misioneros en la montaña. En Mozambique, en la costa oriental, al Oeste, a orillas del Congo y el Loango, junto al Senegal, que corre entre desiertos de arenas y montañas, y al Gambia, se han establecido europeos en la costa; pero en los tres o cuatro siglos que llevan de conocer estas costas y de haberse establecido en algunos lugares de ellas solo de tarde en tarde y pasajeramente han subido al cinturón de montañas, sin haber llegado a fijarse en ninguna. La franja costera es arenosa en parte y poco habitable; pero más al interior es fértil. Más hacia adentro, sin embargo, se halla aquel cinturón pantanoso, cubierto de una vegetación lujuriante, habitado al mismo tiempo por animales feroces y envuelto en una atmósfera pestífera, casi venenosa. Esto ha hecho que aquí, lo mismo que en Ceylán, sea casi imposible penetrar en el interior. Los ingleses y portugueses han enviado con frecuencia tropas suficientes a estos lugares; pero la mayor parte han sucumbido en este cinturón pantanoso, y el resto ha sido vencido. Podría pensarse que, puesto que hay muchos ríos que atraviesan las montañas, es posible penetrar navegando por ellos. Pero en el Congo, que se considera como un afluente del Níger, y en el Orange, se ha visto que, siendo navegables un trecho, están luego llenos de cataratas impracticables y muy numerosas. Dada esta contextura de la naturaleza, los europeos saben poco del interior de África; en cambio, de tiempo en tiempo, han salido de allí pueblos de tan bárbara con-

dición que ha sido imposible entablar relaciones con ellos. Estas irrupciones sobrevienen de tiempo en tiempo y constituyen las tradiciones más antiguas de este continente. Sobre todo de los siglos XV y XVI existen noticias de que, en lugares muy alejados, se precipitaron sobre los habitantes pacíficos de las laderas y sobre los pueblos costeros enjambres abigarrados, terribles muchedumbres, que los empujaron hasta la costa. También en el cabo de Buena Esperanza intentaron algo semejante, pero la invasión fue contenida al pie de las montañas. Algunas de las naciones establecidas en la costa occidental parecen ser restos de estas explosiones, y han sido más tarde sometidas y viven en un estado miserable. Sobre Abisinia y otras partes caen de cuando en cuando hordas de negros. Pero una vez que han desahogado su furia en las laderas o en la costa, se tranquilizan, se convierten en gentes pacíficas e industriosas, mientras en su primera acometida parecían incapaces de asiento. No se sabe si estas irrupciones se deben a algún movimiento interior, y cuál sea este. Lo que se conoce de estas bandas humanas es el contraste que ofrecen; pues mientras en sus guerras y expediciones los hombres muestran la más insensata inhumanidad y la crueldad más repugnante, una vez que se han desahogado viven tranquilos, en paz, y tratan con benevolencia a los europeos que les han visitado. Esto puede decirse de los fullahs, de los mandingos, que viven en las terrazas montañosas del Senegal y Gambia.

En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma de conciencia en que aquí se aparece el espíritu. De las comarcas más diversas se tienen informes, que a la mayoría parecen increíbles; estos informes se cuidan más bien de enumerar particularidades terribles, por lo cual es difícil deducir de ellos un cuadro preciso, un principio, que es lo que aquí quisiéramos. La literatura de este tema es muy indeterminada y el que quiera ocuparse de detalles debe bus-

carlos en los libros conocidos. La mejor descripción de África se encuentra en la geografía de Ritter.

Nosotros nos proponemos perseguir el espíritu general, la forma general del carácter africano, deduciéndola de los rasgos particulares conocidos. Pero este carácter es difícil de comprender, porque es muy distinto de nuestra civilización, y resulta, para nuestra conciencia, algo totalmente alejado y extraño. Hemos de olvidar todas las categorías en que se basa nuestra vida espiritual; hemos de prescindir de estas formas. La dificultad está en que, a pesar de nuestros esfuerzos, ha de mezclarse siempre lo que llevamos en nuestra mente.

En general hemos de decir que en el interior de África la conciencia no ha llegado todavía a la intuición de una objetividad fija. La objetividad fija se llama Dios, lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales. El espíritu, al ponerse en relación con estas cosas fijas, se sabe dependiente de ellas; pero sabe también que son un valor, puesto que se eleva hasta ellas. Pero los africanos no han llegado todavía a tal reconocimiento de lo universal; su naturaleza consiste en estar recluidos en sí mismos. Lo que nosotros llamamos religión, Estado, lo que es en sí y por sí, lo que tiene validez absoluta, no existe todavía para ellos. Los detallados relatos de los misioneros lo confirman por completo y el mahometismo es lo único que parece en cierto modo aproximar a los negros a la cultura. Los mahometanos se las arreglan mejor para penetrar en el interior que los europeos.

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; se lo impide su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. Encontramos, pues, aquí al hombre en su inmediatez. Tal es el hombre en África. Por cuanto el hombre aparece como hombre, se pone en oposición a la naturaleza; así es como se hace hombre. Mas por cuanto se limita a diferenciarse de la naturaleza, se encuentra en el primer

estadio dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza; es un hombre en bruto. En estado de salvajismo hallamos al africano, mientras podemos observarlo; y así ha permanecido. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano. Por eso precisamente no nos es fácil imaginar su naturaleza por dentro; como no podemos compenetrarnos con un perro o con un griego, arrodillado delante de la estatua de Zeus. Solo mediante el pensamiento podemos alcanzar una inteligencia de su naturaleza; pero no podemos sentir más que aquello que es igual a nuestras sensaciones.

Así pues, en África encontramos eso que se ha llamado estado de inocencia, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza. Es este el estado de la inconsciencia de sí. Pero el espíritu no debe permanecer en tal punto, en este estado primero. Este estado natural primero es el estado animal. El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en el estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser. El hombre no es realmente hombre hasta que no conoce el bien, hasta que no conoce la contradicción, el dualismo de su ser. Pues para conocer el bien tiene que conocer también el mal. Por eso el estado paradisíaco no es un estado perfecto. Ese primer estado de perfección, de que hablan los mitos de todos los pueblos, tiene el sentido de una base para la determinación abstracta del hombre. Pero ¿ha existido en la realidad dicho estado? Esta es ya otra cuestión. Aquí se ha confundido la base con la existencia. El concepto del espíritu, en efecto, es la base; y este concepto ha sido admitido como existente. Es también base para nosotros; pero es asimismo fin del espíritu el producirlo. En la existencia real, por tanto, es esto lo último aunque, como base, es lo primero. Mucho se habla de la superior inteligencia del hombre en el estado primitivo, de la cual darían testimonio la sabiduría de los indios en la astronomía, etc.; así lo afirma Schlegel. Pero por lo que se

refiere a la sabiduría de los indios, ya hemos observado antes que esas tradiciones se han revelado muy pobres y que sus números son vanos y fantásticos.

Al disponernos a recorrer los momentos capitales del espíritu africano, habremos de indicar rasgos particulares que iluminan su esencia, aunque lo que nos importa es la representación general. Y refiriéndonos primero a la *religión* del africano, empezaremos por decir que, según nuestra representación, la religión implica que el hombre reconoce un ser supremo, que existe en sí y por sí, un ser absolutamente objetivo, absoluto, determinante, una potencia superior frente a la cual el hombre se sitúa como algo más débil, como algo inferior. Este dios puede ser representado como espíritu o como poder de la naturaleza, gobernador de la naturaleza, aunque ésta no es la forma verdadera. O también ha dominado la intuición fantástica de que los hombres adoren el sol, la luna, los ríos, vivificando estas formas en la fantasía, aunque estas formas siempre han sido para ellos fuerzas absolutamente independientes. La religión comienza con la conciencia de que existe algo superior al hombre. Esta forma no existe entre los negros. El carácter del africano revela la primera oposición del hombre frente a la naturaleza. En este estado el hombre tiene la representación de que él está frente a la naturaleza, en contraposición, pero dominando sobre lo natural. Esta es la relación fundamental de que ya en Heródoto tenemos un remotísimo testimonio. Podemos compendiar su principio religioso en la frase que Heródoto enuncia: en África todos son hechiceros[4]. Es decir, que el africano, como ser espiritual, se atribuye un poder sobre la naturaleza; esto es lo que debemos entender por hechicería. Con esto coinciden aún hoy las referencias de los misioneros. Ahora bien, en la *hechicería* no está inclusa la representación de un Dios, de una fe moral; la hechicería representa la creencia de que el hombre es el poder supremo, cuya actitud, frente al poder natural, es la actitud del mando. No hay, pues, aquí adoración de un Dios espiritual, ni de un reino del derecho. Dios truena y no es reconocido.

[4] Heródoto II, 33.

Para el espíritu del hombre Dios debe ser algo más que un trueno. Pero tal no es el caso entre los negros. Los africanos ven la naturaleza en oposición a sí mismos; dependen de la naturaleza y los poderes naturales son por ellos temidos. La corriente del agua puede ahogarlos; el terremoto puede derribar sus chozas; la cosecha, los frutos dependen del tiempo que haga; o llueve demasiado o demasiado poco; necesitan buen tiempo y lluvias; ni la lluvia ni el tiempo seco deben durar demasiado. Pero estos poderes naturales, el sol, la luna, los árboles, los animales, si bien son para ellos efectivamente poderes, no son poderes que obedezcan a una ley eterna, a una Providencia; no constituyen una fuerza fija, universal, de la naturaleza. El africano los ve reinar sobre sí; pero son para él fuerzas que el hombre a su vez puede dominar de una u otra manera. El hombre es señor sobre estos poderes naturales. No hay que pensar aquí en una adoración de Dios, ni en el reconocimiento de un espíritu universal, por oposición al espíritu del individuo. El hombre no conoce más que a sí mismo y se conoce como contrapuesto a la naturaleza; tal es la única razón que entre esos pueblos existe. Reconocen estos pueblos el poder de la naturaleza e intentan elevarse sobre ella. Así creen también que el hombre no perece naturalmente y que no la naturaleza sino la voluntad de un enemigo le mata con sus hechicerías. Contra esto hacen, pues, uso de la hechicería, como contra todos los poderes naturales[5].

Mas no todos los individuos poseen ese poder de hechicería, que solo en algunas personas está condensado. Estas personas son las que dan órdenes a los elementos y esto es, precisamente, lo que se llama hechicería. Hay muchos que se dedican exclusivamente a esta actividad de regular, de predecir y conseguir lo más conveniente para los hombres o los pueblos. Los reyes tienen ministros y sacerdotes, con una jerarquía perfectamente organizada, dedicados a hechizar, a mandar sobre los poderes naturales, sobre los meteoros atmosféricos. Cuando los hechizos de estos hombres llevan mucho

[5] Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 297 ss.

tiempo sin manifestarse eficaces, los hechiceros son apaleados. Cada lugar tiene sus hechiceros, que realizan ciertas ceremonias con toda clase de movimientos, danzas, ruidos y gritos y, en medio de toda esta embriaguez, ponen por obra sus disposiciones. Cuando el ejército está en campaña, y la tormenta descarga con su terrorífico aparato, los hechiceros deben cumplir con su deber, amenazar a las nubes y mandarlas que se aquieten. Igualmente tienen que hacer llover en tiempos de sequía. Para conseguir todas estas cosas no ruegan a Dios; no se dirigen a una fuerza superior, sino que creen que por sí mismos pueden efectuar lo que quieren. La preparación para ello consiste en sumirse en un estado de extraordinario entusiasmo; por medio de cantos, de danzas violentas, de rakes o bebedizos embriagadores, se excitan sumamente y profieren entonces sus mandatos. Si transcurre tiempo sin que estos hechizos tengan el resultado apetecido, entonces ordenan que alguno de los presentes, acaso uno de sus más queridos parientes, sea sacrificado, y los demás devoran la carne de la víctima. En suma, el hombre se considera a sí mismo como lo más alto que puede dictar ordenes. A veces el sacerdote pasa varios días en ese estado, delira, sacrifica hombres, bebe su sangre y la da a beber a los presentes. Así pues, de hecho solo algunos poseen el poder sobre la naturaleza y aun estos solo cuando se encumbran sobre sí mismos en un estado de infame entusiasmo. Todo esto sucede entre los pueblos africanos, en general; en particular hay algunas modificaciones. Por ejemplo, el misionero Cavazzi[6] refiere muchos rasgos semejantes de los negros. Entre los dracos había sacerdotes, llamados gitomes que gozaban fama de proteger a los hombres por medio de amuletos contra los animales y las aguas.

El segundo momento de su religión consiste en que se forjan intuiciones de su poder, situándolo fuera de su conciencia y haciendo imágenes de él. De una cosa cualquiera se figuran que tiene poder sobre ellos y la convierten entonces en genio; son animales, árboles, piedras, figurillas de madera. Los

[6] Giovanni Antonio Cavazzi (?-1692), *Istorica descrizione dei tre regni Congo, Malumba, Angola*. Bologna, 1687.

individuos adquieren estos objetos de los sacerdotes. Este objeto es entonces el fetiche, palabra que los portugueses han puesto en circulación y que procede de *feitiço*, hechizo. Aquí, en estos fetiches, se dijera al pronto que aparece la independencia frente al capricho de los individuos. Pero como esa misma objetividad no es otra cosa que el capricho individual, que se intuye a sí mismo, resulta que este capricho conserva siempre poder sobre sus imágenes. Eso que los negros se representan como el poder de tales fetiches no es nada objetivo, nada fijo y diferente de ellos mismos. El fetiche sigue estando en su poder; y es expulsado, derribado, tan pronto como no accede a la voluntad de sus poseedores. Los africanos, pues, hacen de otro un poder superior, se imaginan que esa otra cosa tiene poder sobre ellos y, sin embargo, conservan siempre dicha cosa en su propio poder. En efecto, si acontece algo desagradable que el fetiche no ha evitado; si los oráculos resultan falsos y se desacreditan; si no viene la lluvia y la cosecha sale mala, encadenan y apalean los fetiches o los destrozan y anulan, para crearse otros. Esto quiere decir que su dios permanece en su poder, que Dios es por ellos a capricho depuesto o instituido. Los africanos no superan, pues, su capricho propio. Estos fetiches no tienen independencia religiosa, ni menos artística; son siempre criaturas que expresan la voluntad de sus creadores y que permanecen siempre en manos de estos. En suma, esta religión no conoce relación alguna de dependencia. Lo mismo sucede en lo que se refiere a los espíritus de los fallecidos, a quienes atribuyen los africanos una función intercesora semejante a la de los hechiceros. Los fallecidos siguen siendo hombres Pero aquí hay algo que señala hacia cierta mayor altura, y es la circunstancia de ser los fallecidos hombres que han dejado de tener realidad inmediata. De aquí procede el servicio religioso a los muertos; en el cual consideran a sus antepasados y a sus padres fallecidos como un poder frente a los vivos. Se dirigen, pues, a ellos, como a los fetiches, sacrifícanles, conjúranles; pero si estos sacrificios y conjuros no tienen buen éxito, entonces también castigan a los fallecidos, esparciendo sus huesos y profanándolos. Mas por otra parte, tienen la representación de que los muertos se vengan, si los vivos no acuden a satisfacer sus necesidades. Por

eso suelen atribuir a los muertos sus desgracias. Ya hemos mencionado la opinión del negro, según la cual no es la naturaleza la que pone enfermo al hombre ni la que lo mata, sino que todo esto procede de la violencia ejercida por un hechicero o un enemigo, o de la venganza tomada por un muerto. Es esta la superstición de la brujería, que también tuvo en Europa un reinado terrorífico. Esa hechicería, empero, es combatida por otros hechiceros más poderosos. Sucede a veces que el dispensador del fetiche no se siente propicio a permitir su actuación; pero entonces es apaleado y forzado a poner por obra sus hechizos. Un hechizo muy principal de los gitomes consiste en apaciguar a los muertos o en conjurarlos por medio de horribles abominaciones. Por mandamiento de los muertos, en quienes se encarnan los sacerdotes, se verifican sacrificios humanos, etc. Lo objetivo permanece, pues, siempre sometido al capricho. El poder de los muertos sobre los vivos es, sin duda, reconocido, pero no respetado; los negros mandan en sus muertos y les hacen hechizos. De esta manera, lo sustancial no sale del poder del sujeto. Tal es la religión de los africanos. De aquí no pasa esta religión.

Hay ciertamente en esta religión una superioridad del hombre sobre la naturaleza. Pero esta superioridad se expresa en la forma del capricho, siendo la voluntad casual del hombre la que está por encima de la naturaleza; además el hombre considera la naturaleza como un medio al cual no hace el honor de tratar según lo que es, sino que lo somete a los propios mandamientos de su albedrío. Sin embargo, hay en esto un principio más exacto que en la adoración de la naturaleza, considerada muchas veces como piadoso culto, por ser los fenómenos naturales obras de Dios, lo que implica, sin duda, que la obra del hombre, la obra de la razón, no es también divina. La conciencia que los negros tienen de la naturaleza no es conciencia de la objetividad de la naturaleza, ni menos conciencia de Dios como espíritu, como algo en sí y por sí superior a la naturaleza. Ni tampoco es en los negros el intelecto el que reduce la naturaleza a un medio, por ejemplo, surcando los mares y dominando la naturaleza en general. El poder del negro sobre la naturaleza es solo un poder de la imaginación, una soberanía imaginada.

Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres; este, en efecto, habría de referirse a un valor superior, a un valor absoluto que el hombre llevara en sí mismo. Solo cuando adquiere conciencia de un ser superior, puede el hombre adoptar un punto de vista, desde el cual tributa al hombre un respeto verdadero. Pero cuando el capricho es lo absoluto y la única objetividad firme que se presenta en la intuición, el espíritu no puede, en este estadio, conocer ninguna universalidad. Por eso entre los africanos no existe eso que se llama inmortalidad del alma. Tienen, sí, lo que nosotros llamamos espectros o fantasmas; pero esto no es la inmortalidad. La inmortalidad implica que el hombre es algo en sí y por sí espiritual, invariable, eterno. Los negros poseen, por tanto, ese perfecto *desprecio* del hombre que propiamente constituye la determinación fundamental por la parte del derecho y de la moralidad. Es increíble lo poco, lo nada que vale el hombre en África. Existe un orden, que bien puede considerarse como tiranía; pero que los negros no sienten como injusto. Entre otras, hay la costumbre extendida y permitida de comer carne humana. Tal sucede entre los *achantis,* en el Congo y en el litoral de oriente. Esta costumbre se nos aparece, desde luego, como salvaje, reprobable y que el instinto rechaza. Mas en el hombre no cabe hablar de instinto; esto obedece al carácter del espíritu. El hombre, por poco que se haya elevado en su conciencia, tiene respeto por el hombre como tal. En abstracto podría decirse que siempre la carne es carne, y que en esto solo el gusto decide; pero la representación nos dice que precisamente es esta carne de hombre, carne que constituye una unidad con el cuerpo del que está teniendo la representación. El cuerpo humano es animal; pero es esencialmente cuerpo para un sujeto que se lo representa; un cuerpo, pues, que mantiene relaciones psicológicas. Mas entre los negros no sucede así, y el hecho de comer carne humana va unido al principio general africano; para el negro —hombre atenido a lo sensible— la carne humana es considerada como lo que es para la sensación, como carne nada más. Y no es que la carne humana

sea usada generalmente como alimento. Pero en las fiestas centenares de prisioneros son martirizados, decapitados, y sus cuerpos entregados a los guerreros que los capturaron, los cuales los reparten. En algunos lugares se ha visto en los mercados vender carne humana. En caso de que muera un rico, se matan y se consumen centenares de hombres. Los prisioneros son muertos, y regularmente el vencedor devora el corazón del vencido. En las escenas de hechicería sucede con frecuencia que el hechicero mata al primero que se le antoja y reparte su cuerpo entre la multitud.

Si pues en África el hombre no vale nada, se explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental. La única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, es la de la esclavitud. En esta no ven los negros nada inadecuado; y justamente los ingleses, que han hecho más que nadie por llegar a la abolición de la trata y de la esclavitud, son tratados como enemigos por los mismos negros. Para los reyezuelos es muy importante la venta de sus prisioneros o aun de súbditos propios; en este sentido la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas entre los negros. Los negros son conducidos por los europeos a América y allí vendidos como esclavos. Sin embargo, la suerte del negro en su propia patria es casi peor, porque en ella existe igualmente la esclavitud. La base de la esclavitud, en general, es que el hombre no tiene aún conciencia de su libertad, y por tanto, queda rebajado al rango de una cosa, de un ser sin propio valor. En todos los reinos africanos, que han sido visitados por europeos, se practica la esclavitud natural. Pero entre el señor y el esclavo, sólo hay la diferencia del albedrío. La enseñanza que sacamos de este estado de esclavitud entre los negros y que constituye la única parte interesante para nosotros, es la que ya conocemos por la idea, a saber: que el estado de naturaleza es el estado de la absoluta y constante injusticia. Todos los estadios intermedios entre este estado natural y la realidad del Estado racional, contienen también aspectos y momentos de injusticia. Por eso encontramos la esclavitud también en el Estado griego y en el Estado romano, como encontramos la servidumbre de la gleba hasta en la Edad moderna. Mas cuando existe en un Estado, es la esclavitud siempre un

momento del progreso, que asciende sobre la existencia puramente sensible y aislada; es un momento de la educación, una manera de participar en la moralidad superior y en la educación superior aneja. La esclavitud es en sí y por sí injusta, pues la esencia del hombre es la libertad; pero para el ejercicio de la libertad se necesita cierta madurez. La eliminación progresiva de la esclavitud es, pues, más conveniente que su súbita abolición.

No debe existir la esclavitud puesto que es en sí y por sí injusta, según el concepto de la cosa misma. El «deber» expresa algo subjetivo; como tal no es histórico. Falta al «deber» la moralidad sustancial de un Estado. La esclavitud no existe en los Estados racionales. Pero antes de que se formaran estos Estados la idea verdadera solo existe —en algunos de sus aspectos—, bajo la forma de un «debe ser»; aquí, la esclavitud es aún necesaria; representa un momento en el tránsito de un estado inferior a otro superior. No cabe, pues, esperar que el hombre, por ser hombre, sea considerado como esencialmente libre. No fue libre esencialmente entre los griegos y los romanos mismos. El ateniense era libre sólo como ciudadano ateniense, etc. Que el hombre, por serlo, es libre, constituye una representación universal nuestra; aparte de esto, el hombre tiene valor en diferentes sentidos particulares. Los cónyuges, los parientes, los vecinos, los conciudadanos, tienen valor recíproco. Entre los negros este recíproco valor existe muy poco: entre los negros las sensaciones morales son muy débiles, o, mejor dicho, no existen. La relación moral primera, la de la familia, es indiferente por completo a los negros. Los maridos venden a sus mujeres. Los padres venden a sus hijos y, recíprocamente, estos a aquellos, según las circunstancias. La difusión de la esclavitud ha hecho desaparecer todos los lazos del respeto moral, que nosotros tenemos unos para otros; y al negro no se le ocurre exigirse a sí mismo lo que nosotros nos exigimos unos a otros. No se preocupan para nada de sus padres enfermos; salvo a veces que les piden consejo. Los sentimientos de amistosa convivencia, de amor, etc., implican un género de conciencia que ya no es simplemente la conciencia del sujeto singular. Así, cuando amamos a alguien, tenemos conciencia de nosotros mismos en el otro, o, como dice

Goethe, tenemos el corazón dilatado. Es el amor una dilatación del yo. La poligamia de los negros tiene muchas veces por finalidad el criar muchos hijos, que puedan ser vendidos como esclavos. Y no tienen la menor sensación de que esta conducta sea injusta. Este modo de obrar llega en los negros a términos inauditos. El rey del Dahomey tiene 3.333 mujeres. Los ricos poseen muchísimos hijos, que algo le traen. Cuentan misioneros que un negro llegó cierto día a la iglesia de los franciscanos, quejándose amargamente de que había quedado reducido a la mayor miseria, después de haber vendido a todos sus parientes, incluso sus padres.

Lo característico en el desprecio que los negros sienten por el hombre no es tanto el desprecio a la muerte como la indiferencia por la vida. Ni el hombre tiene valor en sí, ni lo tiene la vida. La vida, en general, sólo tiene valor, por cuanto reside en el hombre un valor superior. El desprecio de la vida en el negro no es hartura de la vida, no es hastío casual, sino que la vida, en general, no tiene para el negro valor ninguno. Los negros se suicidan frecuentemente, cuando ven ofendido su honor o cuando son castigados por el rey. El que no se suicida en tales trances es tenido por cobarde. Los negros no piensan en la conservación de la vida, ni tampoco en la muerte. A este menosprecio de la vida debe atribuirse también la gran valentía de los negros, auxiliada por una enorme fuerza física, merced a la cual se dejan matar a millares en sus guerras con los europeos. En la guerra de los *achantís* contra los ingleses, aquellos llegaban a las bocas de los cañones y no retrocedían aunque caían a centenares. Y es que la vida sólo adquiere valor cuando tiene por finalidad algo digno.

Si pasamos ahora a los rasgos fundamentales de la *constitución*, resulta de la naturaleza de este conjunto que no puede haber ninguna propiamente dicha. La forma de gobierno debe ser esencialmente la patriarcal. El carácter de este estadio es la arbitrariedad de los sentidos, la energía de la voluntad sensible; mas en la arbitrariedad no se han desarrollado aún las relaciones morales, que tienen un contenido esencialmente universal, que no dejan prevalecer a la conciencia en su forma individual, sino que sólo en su interior universalidad le reconocen valor, bajo formas diversas, jurídicas, religiosas, mora-

les. Cuando este punto de vista universal es débil o lejano, la convivencia política no puede tomar aquellas formas en las cuales el Estado se rige por leyes libres y racionales. Así, como hemos visto, incluso la moralidad familiar es poco intensa. En materia de matrimonio reina la poligamia, y con ella la indiferencia de los padres entre sí, de los padres para con los hijos y de los hijos unos con otros. No hay, pues, en general, lazo ni cadena alguna que refrene la arbitrariedad. En tales condiciones no puede surgir esa gran coordinación de individuos, a la que llamamos Estado; el cual descansa sobre la universalidad racional, que es la ley de la libertad. Para la arbitrariedad, la coordinación solo puede ser impuesta por un poder externo, ya que en la arbitrariedad no hay nada que impulse a los hombres a unirse, puesto que la arbitrariedad consiste en imponer al hombre una voluntad particular. Por eso existe aquí la relación del *despotismo;* el poder exterior es arbitrario, porque no existe ningún espíritu común racional, del que pudiera ser el gobierno representación y actuación. A la cabeza hay un señor; pues la grosera sensualidad solo puede ser domada por un poder despótico. El despotismo se impone porque doma la arbitrariedad, que puede tener orgullo, pero no valor en sí misma. La arbitrariedad del soberano único es, pues, estimable por el lado formal, porque produce la coordinación y constituye, por tanto, un principio más elevado que la arbitrariedad particular. La arbitrariedad, en efecto, debe producir coordinación; ya sea arbitrariedad de la sensación o arbitrariedad de la reflexión, la coordinación ha de ser hecha por el poder exterior. Cuando la arbitrariedad tiene sobre sí algo superior y es impotente, se arrastra; pero tan pronto como llega al poder, se manifiesta con altanería, frente a aquello mismo ante lo cual acaba de humillarse. Por consiguiente ha de haber modificaciones numerosas en la manera de presentarse la arbitrariedad. Justamente allí donde vemos al despotismo producirse desenfrenadamente, se demuestra que la arbitrariedad se excluye a sí misma por la violencia. En los Estados negros, el verdugo se encuentra junto al rey constantemente; cuyo cargo tiene una gran importancia, porque así como el rey elimina a los sospechosos, perece el mismo rey a manos del verdugo cuando los nobles lo exigen. Pues siendo los sub-

ordinados tan desenfrenados como el monarca, limitan a su vez el poder del rey. En otras partes hay formas transitorias y, en general, el déspota tiene que ceder a la arbitrariedad de los poderosos. El despotismo adquiere la forma siguiente: existe, sin duda, al frente de todo, un cabecilla, al que llamaremos rey; pero debajo de este están los nobles, los jefes, capitanes, con quienes el rey tiene que consultarlo todo y sin cuyo consentimiento no puede emprender ninguna guerra, ni firmar paz alguna, ni imponer ningún tributo. Así acontece entre los *achantis;* sirven al rey una multitud de príncipes tributarios y los mismos ingleses le pagan un tributo que reparte con sus jefes.

El déspota africano puede desarrollar más o menos autoridad y eliminar en ocasiones, por la astucia o por la fuerza, a este o a aquel cabecilla. Aparte de esto, los reyes poseen, además, ciertos privilegios. Entre *los achantis,* el rey hereda cuantos bienes dejan sus súbditos. En otros puntos, todas las muchachas pertenecen al rey y el que quiere una mujer tiene que comprársela al rey. Pero cuando los negros están descontentos de su rey, lo deponen y lo matan. Un reino, todavía poco conocido y que está en relación con el Dahomey, es el de Eyio. Este reino tiene algo así como una historia propia. Está situado muy en el interior, en una comarca en que no hay más que grandes desiertos esquilmados. En general, siempre que se ha podido penetrar en el interior, se han encontrado grandes reinos. Así los portugueses cuentan, refiriéndose a épocas anteriores, que en las guerras salían a campaña unos doscientos mil hombres. El rey de Eyio dispone de unos doscientos mil hombres de caballería. Como ocurre entre los *achantis,* está rodeado de nobles, que no están sometidos incondicionalmente a su arbitrio. Cuando no gobierna bien, le envían una embajada que le entrega tres huevos de papagayo. Los enviados le hacen ciertas proposiciones: le dan las gracias por el trabajo que se ha tomado en gobernarlos bien, y le dicen que probablemente esta gran labor le ha fatigado en demasía y, por tanto, necesita un sueño reparador. El rey les da las gracias por su celo y su consejo, reconoce que le quieren bien y se retira a una estancia inmediata. Pero una vez en ella, no se acuesta a dormir, sino que

manda que le ahoguen sus mujeres. Así hace unos veinte años depusieron los nobles a un rey de los achantis, que vencido por las adulaciones de su mujer, residía en el reino de su suegro. Los nobles le invitaron a regresar el día de la fiesta y, como no lo hiciera, colocaron en el trono a su hermano.

Así pues, este despotismo no es absolutamente ciego; los pueblos no son meros esclavos, sino que imponen también su voluntad. Bruce[7], al atravesar el África oriental, estuvo en una ciudad en la cual el primer ministro es el verdugo; pero no puede cortarle la cabeza a nadie más que al rey. De esta manera la espada pende día y noche sobre la cabeza del déspota. Por otra parte, el monarca posee un poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. Allí donde la vida no tiene valor, es derrochada sin escrúpulo, los pueblos riñen batallas sangrientas, que duran a menudo ocho días seguidos y en las que perecen cientos de miles de hombres. La decisión suele ser obra de un acaso, y entonces el vencedor aniquila cuanto encuentra a su alcance. Por lo demás, en muchos principados el verdugo es el primer ministro. En todos los Estados de negros —y hay muchos— acontece poco más o menos lo mismo. La dignidad del jefe supremo es generalmente hereditaria, pero pocas veces es pacífica la sucesión. El príncipe es muy venerado; pero tiene que compartir el poder con sus valientes. También entre los negros hay tribunales y procesos. En el Norte las costumbres se han suavizado, allí donde los moros han difundido el mahometismo. Los negros con quienes los ingleses han entrado en contacto eran mahometanos.

Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El reino del espíritu es entre ellos tan pobre y el espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo. Se les ve vivir tranquilos y apacibles durante largo tiempo; pero son susceptibles en un momento de ponerse totalmente fuera de sí. Hay en su conciencia tan pocas cosas que merezcan estimación, que la repre-

[7] James Bruce (1730-1794), *Travels to discover the sources of the Nile in years 1768-1773*, London, 1790.

sentación que se apodera de ellos es la única eficiente y les impulsa a aniquilarlo todo. Toda representación que entra en el alma del negro es aprehendida con toda la energía de la voluntad. Y en esta realización es destruido todo al mismo tiempo. Estos pueblos viven mucho tiempo tranquilos; pero de pronto les acomete una agitación y se ponen frenéticos. La destrucción, consecuencia de estos estallidos, procede de que lo que produce esos movimientos no es un contenido ni un pensamiento, sino un fanatismo más bien físico que espiritual. Así vemos frecuentemente pueblos que invaden la costa, poseídos de terrible furia, matando a diestro y siniestro, sin más fundamento que la rabia y la locura, con un valor que solo el fanatismo posee. En estos Estados toda decisión toma el carácter del fanatismo, de un fanatismo superior a toda fe. Un viajero inglés[8] cuenta que cuando entre los *achantis* se ha decidido una guerra, tienen lugar primeramente ceremonias solemnes; una de ellas consiste en que el cuerpo de la madre del rey es frotado con sangre humana. Como preludio de la guerra, el rey decreta un asalto sobre su propia capital, para adquirir la furia necesaria. En una ocasión en que un pueblo que no había pagado tributo iba a ser invadido como castigo, el rey le envió al residente inglés Hutchinson[9] un mensaje que decía: «Cristiano, ten cuidado y vela por tu familia. El mensajero de la muerte ha sacado su espada y alcanzará las nucas de muchos *achantis*; el sonido del tambor será la señal de muerte para muchos. Ven adonde se halla el rey, si puedes, y no temas por ti.» Sonó el tambor; los guerreros del rey, armados de espadas cortas, comenzaron a asesinar y dio principio a una horrible carnicería. Cuanto los negros, furiosos, encontraban por las calles, era traspasado. Sin embargo, esta vez no murieron muchos, pues el pueblo había tenido noticias de lo que iba a pasar y se había puesto a salvo. En estas ocasiones, el rey manda matar a cuantos le son sospechosos,

[8] Thomas E. Bodwich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee with statistical account of that Kingdom and geographical notices of other parts of the interior of Africa*, 2 vols., Murray, London, 1819.

[9] Fue residente en Kumassi en 1817.

y estas muertes toman el carácter de una acción sagrada. Así ocurre también en los entierros; todo tiene el carácter de lo desmedido y desaforado. Son muertos los esclavos del difunto; se dice que su cabeza pertenece al fetiche y su cuerpo a los parientes, que le devoran. Cuando muere el rey de Dahomey —su palacio es enorme—, se produce un desconcierto general en las habitaciones regias; se destruyen todos los instrumentos y comienza una matanza general. Las mujeres del rey (que, como se ha dicho, son 3.333) se disponen a morir. Es esta muerte para ellas una necesidad. Se arreglan y dejan que sus esclavos las maten. Quedan rotos en la ciudad y en el reino todos los lazos de la vida social; por todas partes imperan la muerte y el robo, y la venganza privada se desenvuelve libremente. En una de estas ocasiones, en seis minutos, murieron en palacio quinientas mujeres. Los altos funcionarios se apresuran a buscar un sucesor al trono, para que terminen el desenfreno y las matanzas.

El caso más terrible fue el de una mujer que gobernaba a los takas, en el territorio interior del Congo. Fue convertida al cristianismo; abjuró y volvió a convertirse nuevamente. Vivía en medio de una gran licencia, en lucha con su madre, a la que arrojó del trono. Fundó un Estado de mujeres, que se dio a conocer por las conquistas. Públicamente declaró no sentir amor por su madre ni por su hijo. A este, un niño pequeño, le mató delante de una asamblea, se tiñó con su sangre y dispuso que hubiera siempre en palacio provisión de sangre de niño. Sus leyes eran terribles. A los hombres los expulsaba o los mataba; las mujeres tenían que dar muerte a sus hijos varones. Las mujeres embarazadas tenían que abandonar el campamento y dar a luz en la maleza. A la cabeza de estas mujeres realizó las más espantables devastaciones. Como furias invadían las hembras los poblados vecinos, comían carne humana, y como no cultivaban la tierra, se veían obligadas mantenerse por medio del robo. Luego se les permitió a las mujeres utilizar como varones a los prisioneros de guerra, a quienes hacían esclavos, y darles la libertad. Todo esto duró muchos años. El que las mujeres vayan a la guerra es característico del África. En Achanti Dahomey existe un cuerpo de mujeres con el que el rey hace expediciones. En Dahomey —parece

aquí realizada una parte de la *República* de Platón— los niños no pertenecen a la familia, sino que son educados públicamente y repartidos por aldeas poco después de nacer. Un gran número de ellos rodea al rey. El que quiere casarse tiene que pagar en el palacio real algo así como un par de táleros y recibe una mujer. Cada cual ha de quedarse con la que le toque, joven o vieja. Las mujeres del rey se encargan de estos candidatos al matrimonio; les dan primero una madre, a la que tienen que alimentar; luego han de volver para recibir la mujer.

De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable. Su situación no es susceptible de desarrollo y educación; y tal como hoy los vemos han sido siempre. Dada la enorme energía de la arbitrariedad sensual, que domina entre ellos, lo moral no tiene ningún poder. El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África. Lo mismo nos dicen las noticias más antiguas que poseemos acerca de esta parte del mundo; la cual no tiene en realidad historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En esta parte, Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal.

b) *Asia*. Eliminada África, nos encontramos propiamente en el verdadero teatro de la historia universal. Entre los negros no es negada todavía la voluntad natural del individuo. De esta negación surge la conciencia de ser en sí y por sí. Esta conciencia nace en el mundo oriental. Aquí se presenta un poder que existe en sí y por sí: y el hombre mismo solo es en sí y por sí, cuando se relaciona con esta sustancialidad universal.

Esta relación con el poder sustancial enlaza a los individuos unos con otros. Así es en Asia donde se ha producido lo moral

de la conciencia del Estado. Asia es la parte del mundo donde se verifica el orto, en el sentido más general. Es verdad que todo país es, en rigor, a la vez, un Este y un Oeste; y en este sentido, es Asia el Oeste de América. Pero del mismo modo que Europa es el centro y término del Viejo Mundo y el Oeste absoluto, así es Asia, en absoluto, el Este. En Asia despuntó la luz del espíritu, la conciencia de algo universal y, con ella, la historia universal.

Hemos de comenzar por un bosquejo de la naturaleza y formación geográfica de Asia. En África, las condiciones naturales fueron más bien negativas, en su referencia a la historia universal. En Asia son positivas; también tiene esta significación el gran sentimiento de la naturaleza propio de los asiáticos. De la misma manera que la naturaleza es la base de la historia, ha de serlo también de nuestra consideración de la historia. Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la historia. La estructura física de esta parte del mundo muestra la existencia de grandes contrastes y la relación esencial entre ellos. En ella adquieren desarrollo y forma propia los diversos principios geográficos. Las dos clases de territorio, la altiplanicie y el valle, de que aquí se trata, constituyen en Asia el suelo de actividades humanas opuestas; pero se hallan en una relación mutua esencial y no están aisladas, como acontece, por ejemplo, en Egipto. Más bien es, por el contrario, característica de Asia la relación entre estas disposiciones opuestas.

Primeramente hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal. Las ventajas que pudieran derivarse de los ríos que bajan de los montes Altai al Océano, son anuladas por el clima. El resto de Asia parece, a primera vista, como África, una altiplanicie con un cinturón de montañas, en donde están las más altas cimas del mundo. Este cinturón de montañas es una cordillera que se prolonga hacia afuera. Esta altiplanicie está limitada al Sur y Suroeste por el Mustag o Imaus, paralelamente al cual corre al Sur la cordillera del Himalaya. Hacia el Este, una cordillera, que corre del Sur al Norte, separa la cuenca

del Amur. Este país pertenece, en su mayor parte, a los manchúes, que dominan sobre China y que originariamente practicaban una vida nómada, que hace todavía en verano el emperador chino. Al Norte están las montañas Altai y Sungar. En relación con las últimas, al Noroeste, el Mussart y, al Oeste, el Belurtag, que se une a su vez con el Mustag por la cordillera del Hindukush.

Esta elevada cordillera es rasgada, por ríos caudalosos, que forman grandes valles, de enorme fertilidad y opulencia, y constituyen los centros de una cultura propia. Son llanuras que propiamente no debían llamarse valles; son muy distintas de las cuencas europeas, que constituyen valles más propiamente dichos, con infinitas ramificaciones. Una de estas llanuras es la China, formada por el Hoang-ho y el Yang-tsé-kiang, el río Amarillo y el Azul, que corren hacia el Este. Otra es la de la India, formada por el Ganges. Menos importante es el Indo, que forma en el Norte igualmente un país cultivado, el Penjab (más al Sur corre principalmente por llanuras arenosas). Finalmente están las comarcas del Tigris y el Eúfrates, ríos que proceden de Armenia y del Oeste de las montañas persas. El mar Caspio posee también al Este y al Oeste valles fluviales; al Este, formados por el Oxo y Yaxartes (Gihen y Sihen), que desembocan en el lago Aral; el primero, el Gihen, desembocaba antes en el mar Caspio, pero se ha desviado. El espacioso territorio que se extiende entre el Belurtag y el mar Caspio constituye una amplia llanura con colinas, y tiene particular importancia para la historia universal. Hacia el Oeste, el Kyro y el Araxu (Kur y Aras) forman una llanura menos ancha, pero también fructífera. El país montañoso del Asia central, al que se puede añadir la Arabia, tiene, como altiplanicie, al mismo tiempo, el carácter de la llanura y de la montaña. Aquí el contraste se desarrolla en su mayor libertad. Aquí están en su centro la luz y las tinieblas, la magnificencia y la abstracción de la intuición pura —lo que suele llamarse orientalismo—. Persia, especialmente, figura en este grupo.

La llanura y la altiplanicie se hallan claramente caracterizadas. El tercer elemento es esa mezcla de principios, que se encuentra en el Asia anterior. A ella pertenece Arabia, país de

los desiertos, altiplanicie de las dilatadas superficies, reino de la libertad indomable, cuna del más monstruoso fanatismo. A ella pertenecen también la Siria y Asia Menor, que se hallan unidas al mar y que constituyen el lazo con Europa. Su cultura pasó a Europa y estas comarcas están en constante contacto con Europa.

Tras esta mención de las notas geográficas, puede decirse algo acerca del carácter que, gracias a ellas, han adquirido los pueblos y la historia. Lo más importante es la relación de la altiplanicie con los valles fluviales. O más bien no es la altiplanicie misma, sino la montaña, en sus estribaciones hacia la llanura, la que tiene una gran importancia para la historia universal. Hay que destacar, ante todo, la relación de los pueblos que aquí tienen su asiento con el carácter de la cultura de las llanuras. En los pueblos que pertenecen a la montaña, el principio originario es la ganadería; en la llanura, es la agricultura y la industria. El tercer principio, propio del Asia anterior, es el comercio con el extranjero y la navegación. Estos principios se presentan aquí abstractamente, entran en relaciones esenciales, produciendo así notas distintivas y formando principios comunes de la vida y del carácter histórico de los pueblos.

Así la ganadería, en los pueblos montañeses, conduce a tres estados diferentes. Por una parte, observamos la tranquila vida de los nómadas, que, con sus limitadas necesidades, transcurre en círculo uniforme. Por otra parte, se despierta la inquietud en el afán de pillaje y robo que el nomadismo favorece. En tercer lugar aparece el modo de ser de los conquistadores. Estos pueblos, sin desarrollarse en forma histórica, poseen, sin embargo, un impulso poderoso que les lleva a cambiar su estructura, y aun cuando todavía no tienen un contenido histórico, sin embargo constituyen el comienzo de la historia. Su actividad inmediata, la cría de los caballos, camellos, ovejas —menos frecuente es la del ganado vacuno—, les empuja a una vida movediza, inestable, que, o se canaliza en un curso tranquilo y apacible, o se convierte en pillaje y rapiña, o, a veces, lleva a los nómadas a reunirse en grandes masas e invadir los valles fluviales. Estos hombres adoptan la cultura cuando, establecidos ya en los valles conquistados, pierden

su carácter primitivo. Pero su aparición provoca enormes impulsos y ocasiona devastación y cambio en la figura externa del mundo.

El segundo principio es aquí para nosotros el más interesante; es el principio del valle fecundo, con el elemento de la agricultura. La agricultura por sí sola implica la cesación de la inestabilidad; implica el afianzamiento; exige cuidados y preocupaciones por el futuro; lo cual despierta la reflexión sobre algo universal, empuja a precaver las necesidades generales de la familia y desarrolla el principio de la propiedad y de las industrias. En este sentido se han desarrollado como grandes países cultos la China, la India, Babilonia. Pero han permanecido encerrados dentro de sí mismos; no han pasado al principio del mar, al menos después de haber conseguido la realización de su propio principio; y si lo hacen, ello no constituye un momento importante en su cultura. Así resulta que para que haya habido una relación entre estos países y el resto de la historia, ha sido preciso que fueran ellos buscados y visitados por los demás. Este principio mediador es lo característico del Asia; la oposición entre el día y la noche o —dicho geográficamente— entre la llanura del valle y la cadena de las montañas constituye la nota propia de la historia asiática. La cintura de montañas, la altiplanicie y los valles son lo que caracteriza el Asia física y espiritualmente; pero estos por sí mismos no constituyen los elementos históricos concretos, sino que es la oposición la que aquí entra absolutamente en relación: el hecho de que los hombres arraiguen en los fructíferos valles es, para la inestabilidad, para la inquietud, para el vagabundaje de los montañeses, objeto constante del anhelo. Dos términos opuestos entran esencialmente en relación histórica.

El Asia anterior contiene en unidad ambos momentos. Es este el país de la forma variada; lo que principalmente le caracteriza es su relación con Europa. Nada de lo que aquí se ha producido ha quedado en el país mismo, sino que ha sido enviado a Europa. En esta parte de Asia hallamos el orto de principios que no han sido perfeccionados en el suelo mismo de su nacimiento, sino que han recibido su pleno desarrollo en Europa. En esta parte de Asia se han originado todos los

principios religiosos y políticos, cuya evolución ha acontecido en Europa. El Asia anterior se halla en relación con el Mediterráneo. Arabia, Siria, sobre todo el litoral, con Judea, Tiro y Sidón, inician en sus más antiguos tiempos el principio del comercio en dirección hacia Europa. En Asia Menor, Troya, Jonia y Cólquida en el mar Negro, con Armenia detrás, fueron puntos importantes de relación entre Asia y Europa. Pero también debemos citar la amplia llanura del Volga, a causa de haber sido lugar de tránsito, seguido por los inmensos enjambres asiáticos en su paso hacia Europa.

c) *Europa.* En Europa las diferencias terrestres no dominan, ni como en África, ni menos aún como en Asia. No hay en Europa un núcleo firme de altiplanicie; esta es en Europa algo subordinado. También el principio de la llanura permanece en segundo término; el Sur y el Oeste, sobre todo, ofrecen en variada sucesión valles rodeados de montañas y colinas. El carácter de Europa consiste, pues, en que las diferencias de la estructura física no acusan los contrastes marcados que acusan en Asia; son más suaves, más mezcladas, con oposiciones más difuminadas, dulcificadas y capaces de aceptar el carácter de tránsito. Sin embargo, en la estructura de Europa cabe distinguir tres partes. Pero como aquí las tierras altas no se contraponen a las bajas, la base de la división ha de ser distinta.

La primera parte es el sur de Europa, la tierra al sur de los Pirineos, la Francia meridional, la Italia, separadas por los Alpes del resto de Francia, de Suiza y de Alemania; también hay que colocar en esta primera parte las comarcas orientales al sur del Danubio, con el Emo[10]. Esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia afuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal. Las comarcas del norte de los Alpes pueden, a su vez, dividirse en dos partes; la parte occidental, con Alemania, Francia, Dinamar-

[10] Es el nombre antiguo que se le daba a la cadena montañosa de los Balcanes.

ca, Escandinavia es el corazón de Europa el mundo descubierto por Julio César. Esta hazaña histórica de César, el haber inaugurado aquí la relación con la historia universal, constituye la hazaña viril; del mismo modo que la hazaña juvenil es la que llevó a cabo Alejandro Magno, incorporando el Asia anterior al Occidente. Pero Alejandro, en su empresa de encumbrar Oriente a la vida griega, no tuvo el éxito que tuvo César en la suya. La obra de Alejandro fue, sin duda, efímera; sin embargo, la relación, el vínculo por él creado entre Oriente y Occidente fue luego la base de donde nacieron para Occidente grandes comienzos de la historia universal. Así pues, la hazaña de Alejandro es en su contenido la más grande y la más bella para la imaginación; pero en sus consecuencias le sucedió lo que sucede al ideal, y es que desapareció en seguida. La tercera parte es el nordeste de Europa, que comprende las llanuras nórdicas típicas, que pertenecieron a los pueblos eslavos y constituyen la unión con Asia, sobre todo Rusia y Polonia. Estos países entran más tarde en la serie de los Estados históricos y conservan constantemente la conexión con Asia.

En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal. Los modos de vida, que aparecen unidos a las distintas cualidades físicas, no se ofrecen aquí —donde las diferencias geográficas no se señalan tanto— con la separación y particularismo con que en Asia determinan la historia. La vida en la naturaleza es, al mismo tiempo, la esfera de lo contingente. Solo en sus rasgos generales en esta esfera determinante y correspondiente al principio del espíritu. El carácter del espíritu griego, por ejemplo, brota del suelo mismo, país costero que favorece grandemente la separación de las individualidades. El Imperio romano no habría podido sostenerse en medio de la tierra firme. El hombre puede vivir en todos los climas; pero los climas son limitados y por eso constituyen un poder que aparece con lo externo de lo que hay en el hombre. La humanidad europea aparece, pues, por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante. Las diferencias en el

modo de vivir —que en Asia se ofrecen más bien en conflicto exterior— aparecen en Europa más bien como las clases sociales en el Estado concreto. La diferencia principal en sentido geográfico es la que existe entre el interior y el litoral. En Asia el mar no significa nada; es más, los pueblos han vuelto la espalda al mar. En cambio en Europa, la relación con el mar es importante; he aquí una diferencia permanente. Un Estado europeo no puede ser un verdadero Estado si no tiene nexo con el mar. En el mar acontece esa versión hacia fuera que falta a la vida asiática, ese trascender de la vida allende sí misma. Por eso el principio de la libertad individual ha llegado a ser el principio de la vida de los Estados europeos.

Capítulo III

División de la historia universal

La división de la historia universal nos ofrece una visión de conjunto que al mismo tiempo tiene la finalidad de hacer resaltar la conexión también según la idea, según la necesidad interna.

En la sinopsis geográfica hemos indicado ya, en términos generales, la orientación que toma la historia universal. El sol sale en Oriente. El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto. Con frecuencia se ha descrito el despuntar de la mañana, la aparición de la luz y la ascensión del sol en toda su majestad. Tales descripciones habrán de acentuar el encantamiento, la estupefacción, el olvido infinito de uno mismo en la claridad. Mas cuando el sol lleva ya algún tiempo ascendiendo por el cielo, el asombro se modera y la mirada se ve constreñida a dirigir su atención sobre la naturaleza y sobre sí misma. Entonces ve su propia claridad, asciende a la conciencia de sí misma, vence la primera inactividad del asombro admirativo, para pasar al hecho, a la creación. Y al llegar la tarde habrá terminado de construir un edificio, un sol inte-

rior, el sol de su conciencia, producido por su trabajo; y ha de estimar este sol más que el sol exterior y habrá conseguido en su edificio estar con el espíritu en la relación en que estuvo al principio con el sol exterior o, mejor dicho, en una relación libre, ya que este segundo objeto es su propio espíritu. Aquí está propiamente contenido el curso de toda la historia universal, el gran día del espíritu, por obra del espíritu que el espíritu mismo realiza en la historia universal.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente por excelencia, aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que bien tiene un orto, un oriente determinado, que es Asia. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva.

Nuestro objeto propiamente se manifiesta en la forma del Estado. El Estado es la idea universal, la vida universal, espiritual, en la cual los individuos por nacimiento se sumergen con la confianza y la costumbre, tienen su esencia y su realidad, su conocimiento y su voluntad, se dan valor a sí mismos y se conservan a sí mismos. Por tanto importa establecer aquí dos determinaciones fundamentales; primero, la sustancia universal del Estado, el espíritu encerrado en sí mismo, el poder absoluto, el espíritu propio del pueblo; segundo, la individualidad como tal, la libertad subjetiva. La diferencia está en esto: o que la vida real de los individuos está constituida por la costumbre y conducta irreflexiva de esa unidad o que los individuos son reflexivos y personales, sujetos por sí mismos. En este sentido es como debe distinguirse la libertad *sustancial* de la libertad *subjetiva*. La libertad sustancial es la razón de la voluntad (razón existente en sí misma); la cual entonces se desenvuelve en el Estado. Pero en esta determinación de la razón no existe todavía la propia evidencia y la propia voluntad, esto es,

la libertad subjetiva, que se determina en el individuo a sí mismo y constituye la reflexión del individuo en su conciencia moral. En la libertad meramente sustancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos; en cambio los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. Ahora bien, esas leyes no necesitan corresponder a la voluntad propia; y los sujetos por consiguiente son aquí semejantes a los niños quienes, sin voluntad propia y sin propio conocimiento, obedecen a sus padres. Mas al producirse la libertad subjetiva y al descender el hombre desde la realidad exterior a las honduras de su espíritu, aparece el contraste de la reflexión que en sí misma contiene la negación de la realidad. En efecto, el retirarse de la realidad constituye ya en sí una oposición, uno de cuyos términos es Dios, lo divino, y el otro, el sujeto como algo particular. En la historia universal se trata tan solo de producir la relación en que esos dos términos entran en absoluta unidad, en verdadera conciliación —una conciliación en la cual el sujeto libre no se sumerge y se pierde en la forma objetiva del espíritu, sino que obtiene su derecho independiente, pero al mismo tiempo el espíritu absoluto, la unidad objetiva cerrada, alcanza también su derecho absoluto—. En la conciencia inmediata de Oriente, ambos términos están separados. Lo sustancial se distingue también de lo individual; pero la oposición está todavía puesta en el espíritu.

La primera forma del espíritu es, pues, la *oriental*. La base del mundo oriental es la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial, no ya el conocimiento del arbitrio particular, sino el orto del sol, el de una voluntad esencial, que es por sí independiente, y con respecto a la cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia. En comprensión más concreta: la relación patriarcal. En la familia el individuo es un todo y, al mismo tiempo, un momento del conjunto, conviviendo en la finalidad común que al mismo tiempo, por ser común, tiene su existencia peculiar y es en ello objeto también para la conciencia de los individuos. Esta conciencia existe en el jefe de la familia, que es la voluntad, la acción encaminada al fin común, que cuida de los individuos, endereza la actividad de estos individuos hacia el fin común, los educa y los conserva en la conformidad

del fin general. Los individuos no saben ni quieren nada fuera de ese fin y de su presencia en el jefe y en la voluntad del jefe. Esta es necesariamente la primera forma de la conciencia de un pueblo.

Lo primero que existe es, por tanto, el Estado; en el cual el sujeto no ha llegado todavía a su derecho. En este Estado domina una moralidad más bien inmediata, sin ley. Es la infancia de la historia. Esta forma se divide en dos aspectos. El primero es el Estado tal como está fundado en la relación familiar, un Estado de cuidados paternales que, por medio de advertimientos y castigos mantiene el conjunto, un reino prosaico, porque todavía no ha aparecido la oposición, la idealidad. Al mismo tiempo es también un reino de la duración: no puede variar por sí mismo. Esta es la forma del Asia posterior y, sobre todo, del imperio chino. En el otro aspecto, frente a esta duración espacial, se halla la forma del tiempo. Los Estados, sin cambiar en sí mismos, conservando su principio, se encuentran en un cambio infinito dentro de sus mutuas relaciones, en conflicto constante que les prepara una rápida decadencia. Por cuanto el Estado está orientado hacia fuera, se presenta el vislumbre del principio individual; la lucha, la disputa implica cierto recogimiento en sí, cierto apercibirse para lo que suceda. Este vislumbre aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza; pero no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma. También esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático. Lo nuevo, que se produce por la valentía, la fuerza, la nobleza, y sustituye a la suntuosidad anterior, sigue el mismo ciclo de decadencia y muerte. Esta caída no es, pues, una verdadera caída, porque estas variaciones incesantes no llevan a cabo ningún progreso. Lo nuevo, que viene a sustituir a lo muerto, se sumerge también en la decadencia; aquí no hay progreso y toda esta inquietud es una historia ahistórica. La historia, pues —exteriormente, es decir, sin nexo con lo antecedente—, se traslada al centro de Asia. Si quisiéramos proseguir la comparación con las edades de la vida humana, podríamos decir que esta es la mocedad. Perdida la calma y la confianza del niño, la mocedad se agita y se revuelve.

El espíritu oriental es además un espíritu intuitivo. La intuición es una relación inmediata con el objeto; pero de suerte que el sujeto queda sumido en la sustancialidad y no ha conseguido salir, escapar de la solidez y de la unidad y conquistar su libertad subjetiva. El sujeto no ha creado todavía el objeto universal; el objeto todavía no es un objeto renacido en el seno del sujeto. Su modo espiritual todavía no está representado; persiste en la relación de la inmediatez y posee el modo de la inmediatez. El objeto es, por tanto, un sujeto, está determinado de modo inmediato y tiene el modo de un sol natural; es, como este, un producto de la fantasía sensible, no de la espiritual; es, por tanto, un hombre natural, aislado. El espíritu del pueblo, la sustancia, es, pues, objetiva para los individuos y está presente en la forma de un hombre. La humanidad es siempre la forma suprema y más digna en que algo puede plasmarse. Un hombre es, pues, principalmente el sujeto, conocido por su pueblo como unidad espiritual, como forma de la subjetividad, en la cual todo es uno. Tal es el principio del mundo oriental: que los individuos no han logrado todavía en sí mismos su libertad subjetiva, sino que, como accidentes, adhieren a la sustancia, la cual empero no es una sustancia abstracta, como la de Spinoza, sino que tiene presencia, para la conciencia natural, en la forma de un jefe, al cual todo pertenece.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que domina, y la naturaleza en oposición al espíritu. Estos dos momentos están unidos en el poder sustancial. Existe un señor que impone lo sustancial y que, como legislador, se opone a lo particular. Pero aquí no debemos limitar el poder soberano a eso que se llama gobierno profano, pues el gobierno eclesiástico o religioso no aparece todavía separado del profano. La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno solo; el soberano es un Dios-hombre. Podemos distinguir tres formas en este principio.

El imperio chino y mongol es el imperio del despotismo teocrático. Aquí se encuentra el estado patriarcal. Un padre está al frente de todo y manda también sobre todas las cosas que nosotros solemos reservar a la conciencia moral. Este prin-

cipio patriarcal está en China organizado en un Estado; entre los mongoles no se halla desarrollado tan sistemáticamente. En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido, en múltiples ramificaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral.

En la India constituyen la base las diferencias en que una vida popular desenvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de aristocracia teocrática. Sobre estas diferencias fijas se eleva la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de la sensible. El espíritu se eleva a la unidad de Dios; pero no puede mantenerse en este ápice. Su afán de trascender de todo particularismo se manifiesta en una fiera y desazonada agitación, en una continua recaída.

En *Persia* la unidad sustancial se encumbra a la mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien. Podemos llamar esta forma *monarquía teocrática*. Lo que el monarca tiene que hacer es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. La China y la India permanecen fijas en sus principios. Los persas constituyen propiamente el tránsito entre el Oriente y el Occidente. Y si los persas son ese tránsito en lo externo, los egipcios constituyen el tránsito interno a la libre vida griega. En Egipto se manifiesta la contradicción de los principios. Resolverla es la misión del Occidente.

Ante nuestros ojos se halla la suntuosidad de la intuición oriental, la intuición de ese uno, de esa sustancia, a la que todo afluye y de la que nada aún se ha separado. La intuición fundamental es el poder, que, en firme cohesión propia, contiene toda la riqueza de la fantasía y de la naturaleza. La libertad subjetiva no ha llegado todavía a disfrutar de sus derechos, no tiene todavía honra por sí misma y sí solo en el objeto absoluto. Los edificios suntuosos de los Estados orientales constituyen formas sustanciales, en los cuales están presentes

todas las determinaciones racionales; pero lo están de tal modo que los sujetos siguen siendo meros accidentes. Estos giran en torno de un centro, en torno del soberano, que está al frente de todo, como patriarca, no como déspota en el sentido del Imperio romano. Tiene que hacer que prevalezca lo moral y sustancial; tiene que mantener los mandamientos esenciales, que ya existen; y todo lo que, entre nosotros, pertenece a la libertad subjetiva, toma aquí su origen en el todo, en lo universal. Mas esta determinación de la sustancialidad, precisamente por no haber asumido y superado en sí la oposición, se divide en dos momentos. La oposición no se ha desarrollado todavía en ella; por eso cae fuera de ella. Por una parte vemos la duración, lo estable. Por la otra parte vemos la arbitrariedad, que se destruye a sí misma. Lo que reside en la idea es esencialmente presente y existente; pero lo que importa es cómo existe y si sus momentos son reales, en su verdadera relación. Ahora bien, el momento de la subjetividad es un momento esencial del espíritu; por tanto, debe existir. Pero todavía no está conciliado, unido, y existe de un modo desapacible. Así, con el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida la arbitrariedad indomable. La arbitrariedad desapacible, horrorosa, tiene lugar, por una parte, en el edificio mismo, en la mundanidad del poder de la sustancialidad. Por otra parte, también aparece fuera. Según la idea, no está en el suntuoso edificio. Pero tiene que existir; y existir en la máxima inconsecuencia y separada de esa unidad sustancial. Por eso, junto a los edificios de la sustancialidad oriental se encuentran los salvajes que descienden de los bordes de la meseta y se precipitan sobre los palacios de la paz, destrozándolos, arruinándolos, arrasando el suelo. Pero luego estos invasores se amalgaman con los conquistados y pierden su pureza; siendo, en general, indóciles a todo cultivo, se diseminan y dispersan sin resultado.

En el mundo oriental existen, para nosotros, Estados; pero en esos Estados no hay un fin como el que solemos llamar fin político. En el mundo oriental encontramos una vida del Estado y, en ella, vemos que se desenvuelve la libertad racional sustancial, es decir, realizada, pero sin que llegue en sí a la liber-

tad subjetiva. El Estado es lo que es pensado por sí sustancialmente, en la forma de un fin universal, sustancial para todos. Pero en el mundo oriental el Estado es un abstracto; no es algo universal por sí mismo; el Estado no es el fin, sino el jefe. Esta forma puede, como hemos dicho, compararse con la niñez.

La segunda forma podría, en cambio, compararse con la mocedad. Esta comprende el *mundo griego*. Lo característico en ella, es que aparecen una multitud de Estados. Este es el reino de la hermosa libertad. Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. El principio de la individualidad, la libertad subjetiva, aparece aquí, pero encauzada en la unidad sustancial. La moral es principio, como en Asia; pero la moralidad se imprime en la individualidad y, por tanto, significa el libre querer de los individuos. Aquí están reunidos los dos extremos del mundo oriental, la libertad subjetiva y la sustancialidad. El reino de la libertad existe, no de la libertad desvinculada, natural, sino de la libertad moral, que tiene un fin universal y que se propone no la arbitrariedad, no lo particular, sino el fin universal del pueblo, y lo quiere y lo conoce. Pero el reino de la hermosa libertad está aquí en unidad natural, ingenua, con el fin sustancial. La reunión de lo moral y de la voluntad subjetiva es tal, que la idea se encuentra unida a una figura plástica: no está en uno de los lados, por sí sola, abstracta, sino que está enlazada inmediatamente con lo real; al modo como en una obra de arte bella, lo sensible sustenta el sello y la expresión de lo espiritual. La moralidad ingenua no es todavía verdadera moralidad; sino que la voluntad individual del sujeto se halla en la costumbre inmediata del derecho y de las leyes. El individuo, pues, se halla en ingenua unidad con el fin universal. Este reino es, por tanto, verdadera armonía; es el mundo de las más graciosas —pero más efímeras— flores; es la figura más alegre, pero también la más inquieta, puesto que ella misma, por medio de la reflexión, ha de anular su pureza; es la máxima contradicción, puesto que los dos principios se encuentran aquí en unidad inmediata. Los dos principios del mundo oriental están aquí unidos: la sustancialidad y la libertad subjetiva. Pero están unidos solamente en unidad inmediata, esto es, constituyen a la vez la mayor contradicción. En Oriente la contradicción está repartida entre los dos

extremos, que entran en conflicto. En Grecia los dos extremos se hallan unidos.

Pero esta unión, tal como en Grecia aparece, no puede subsistir. Pues la moralidad en la belleza no es la moralidad verdadera, no es la moralidad oriunda de la lucha de la libertad subjetiva que habría renacido de sí misma, sino que sigue siendo aquella primera libertad subjetiva y tiene, por tanto, el carácter de moralidad natural, en vez de haberse rehecho en la forma superior y más pura de la moralidad universal. Esta moralidad será, pues, la inquietud, que por sí misma se dispersa; y la reflexión de estos extremos sobre sí mismos ha de acarrear la caída de este reino. Y, por tanto, ha de ser seguida por la elaboración de otra forma superior, que constituye la tercera en la historia. En el mundo griego la interioridad incipiente, la reflexión en general, existe como un momento. El momento siguiente consiste en que esta reflexión interior, el pensamiento, la eficacia del pensamiento, se abre camino y crea un reino de un fin universal.

Y este es el principio de la tercera forma: la universalidad, un fin que como tal existe, pero en universalidad abstracta. Esta es la forma del imperio romano. Un Estado como tal es el fin a que sirven los individuos, para el cual los individuos lo hacen todo. Esta época puede llamarse la edad viril de la historia. El varón no vive en la arbitrariedad del señor ni en su propia arbitrariedad, arbitrariedad de la belleza. Ha de hacerse a la labor penosa de servir, y no en la alegre libertad de su fin. El fin es para él algo universal, sí; pero es también, al mismo tiempo, algo rígido a que ha de consagrarse. Un Estado, leyes, constituciones, son fines; a ellos sirve el individuo; en ellos, en el logro de ellos, sucumbe y alcanza su fin propio cuando ha alcanzado el fin universal. (Semejante reino parece hecho para la eternidad, sobre todo si lleva además implícito el principio de la satisfacción subjetiva, como en la religión; si llega, pues, a ser un sacro imperio romano. Pero este pereció hace dos decenios).

El Estado comienza a destacarse abstracto; empieza a constituirse para un fin, en el que también participan los individuos; pero no con participación general y concreta. Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del

fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal. El imperio romano ya no es el reino de los individuos, como lo fuera la ciudad de Atenas. Aquí ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor. El interés se separa de los individuos; pero estos alcanzan en sí mismos la universalidad formal abstracta. Lo universal sojuzga a los individuos, que han de consagrarse a ello por entero; a cambio de lo cual estos individuos reciben en sí la universalidad, esto es, la personalidad; tórnanse en su ser privado personas jurídicas. En el mismo sentido precisamente en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de la persona, han de seguir el mismo destino los pueblos, considerados como individuos; bajo esa universalidad son sus figuras concretas aplastadas e incorporadas en masa. Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica.

El tránsito al principio siguiente ha de considerarse como la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad. A fuer de abstracta, esta regularidad debe descender a la subjetividad completa. El sujeto, el principio de la forma infinita, no se ha sustancializado a sí mismo y tiene que aparecer, por tanto, como dominio arbitrario: así queda establecida la conciliación profana del objeto. Pero la conciliación. espiritual consiste en que la personalidad individual sea depurada y transfigurada en la universalidad, existente en sí y por sí, como subjetividad en sí y por sí misma personal. Tal es la personalidad divina, que tiene que aparecer en el mundo, pero como lo universal en sí y por sí.

Si consideramos esta evolución detenidamente, en sus dos aspectos, hallamos que el reino del fin universal, como quiera que descansa sobre la reflexión, sobre la universalidad abstracta, lleva en sí mismo la oposición expresa, manifiesta. Este reino representa, pues, esencialmente la lucha dentro de sí mismo, con el resultado necesario de que sobre la universalidad abstracta adquiere preponderancia la individualidad arbitraria, el poder perfectamente contingente y enteramente profano de un señor. Originariamente existe la oposición entre el fin del Estado, como universalidad abstracta, y la persona abstracta. El principio de la universalidad abstracta está cons-

tituido, ha llegado a su realización, de manera que el individuo se adhiere a él; y así nace el sujeto como persona. Surge entonces el aislamiento de los sujetos en general. La universalidad, la universalidad abstracta que llega a ser propia de los sujetos, hace de estos personas de derecho, personas independientes y esenciales en su particularidad. Por otra parte nace con ello el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad. Ahora bien, como esta diseminación en la pluralidad de personas acontece al mismo tiempo en el Estado, resulta que este Estado no se presenta ya como lo abstracto del Estado frente a los individuos, sino como un poder del Señor sobre la individualidad. En lo abstracto, para el cual no ya el fin universal, sino el derecho personal es lo supremo, y dada esa diseminación, el poder, que es recogimiento, no puede ser otra cosa que violencia arbitraria, no poder racional del Estado. Así pues, cuando en el curso de la historia, la personalidad se hace elemento predominante y ya el conjunto —diseminado en átomos solo exteriormente puede mantenerse unido, aparece la violencia subjetiva de la soberanía como la más llamada a esta misión—. Pues la legalidad abstracta consiste en no ser en sí misma concreta, en no haberse organizado en sí misma; y cuando llega a ser poder, solo es un poder arbitrario, al modo de la subjetividad contingente, para el que mueve y manda; el individuo busca entonces en el derecho privado, ya desenvuelto, el consuelo de su perdida libertad. Aparece pues un poder arbitrario que compensa la oposición y establece paz y orden. Pero esta paz es, al mismo tiempo, absoluto desgarramiento interior; es una conciliación externa, la conciliación puramente profana de la oposición y, por tanto, es al mismo tiempo la sublevación de lo interno, que siente el dolor del despotismo. Así pues, para la superación de la oposición, hace falta además que sobrevenga una conciliación superior, verdadera, la conciliación espiritual; tiene que acontecer, pues, que la personalidad individual sea intuida, sabida y querida como purificada y transfigurada en sí misma para la universalidad. El espíritu, recluido en sus más hondas intimidades, abandona el mundo sin Dios, busca la conciliación en sí mismo y comienza la vida de su interioridad, de una interioridad colmada, concreta, que al mismo

tiempo posee una sustancialidad que no arraiga solamente en la existencia exterior. Frente al imperio exclusivamente profano se contrapone ahora el imperio espiritual, el imperio de la subjetividad, que se conoce a sí misma en su esencia, el imperio del espíritu. Así llega a manifestarse el principio del espíritu, según el cual la subjetividad es la universalidad.

El imperio de la subjetividad que se conoce a sí misma es el orto del espíritu real. Con lo cual aparece el cuarto reino que, visto como aspecto natural, constituye la senectud del espíritu. La senectud natural es debilidad. Pero la senectud del espíritu es su perfecta madurez, en la cual el espíritu retorna a la unidad, pero como espíritu. El espíritu, como fuerza infinita, conserva en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad.

Han nacido, pues, la espiritualidad y la conciliación espiritual, y esta conciliación espiritual es el principio de la cuarta forma. El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero. El espíritu está aquí para el pensamiento. Esta forma cuarta es necesariamente doble: el espíritu como conciencia de un mundo interior, el espíritu, que es conocido como la esencia, como la conciencia de lo supremo por el pensamiento; la voluntad del espíritu, es, por una parte, abstracta una vez más y anclada a la abstracción del espíritu. Por cuanto la conciencia se atiene a lo abstracto, queda lo profano una vez más entregado a sí mismo, a la fiereza y salvajismo, junto a los cuales camina la perfecta indiferencia para con lo profano; lo profano queda pues destinado a no verterse en lo espiritual, a no conseguir una organización racional en la conciencia. Esto es lo que constituye el *mundo mahometano,* suma transfiguración del principio oriental, máxima intuición de lo uno. Sin duda el mundo mahometano es por su origen posterior al cristiano; pero para que este llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rematada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mundial antes que el cristiano.

La segunda forma del mundo espiritual existe cuando el principio del espíritu se transforma concretamente en un

mundo. La conciencia, la voluntad de la subjetividad, como personalidad divina, aparece primero en el mundo en un sujeto individual. Pero luego se transforma en un del verdadero espíritu. Esta forma puede llamarse el *mundo germánico* y las naciones, a las cuales el espíritu universal ha insuflado ese su principio verdadero, pueden llamarse naciones germánicas. El imperio del espíritu verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad, existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y sustancial; tiene por principio que el sujeto es libre por sí y solo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta.

A partir de este momento han de contraponerse el imperio romano y el imperio espiritual. El principio del espíritu, que existe por sí mismo, es, en su peculiaridad, libertad, subjetividad. El ánimo quiere estar en aquello a lo cual debe tener respeto. Mas este ánimo propio no debe ser contingente, sino el ánimo en su esencia, en su verdad espiritual. Esto es lo que nos revela Cristo en su religión; su propia verdad que es la del ánimo, debe ponerse en relación con la divinidad. Aquí la conciliación está realizada en sí y por sí. Mas porque es realizada en sí, comienza este estadio —a causa de su inmediata— por una contraposición.

Históricamente, comienza, sin duda, con la conciliación verificada en el cristianismo. Pero como esta conciliación comienza precisamente ahora y, como para la conciencia está realizada solamente en sí misma, revélase al principio una enorme antítesis, que luego aparece como injusticia, como algo que debe ser anulado. Es la contraposición entre el principio espiritual, religioso y el imperio profano. Pero este imperio profano ya no es el de antes; es ahora el imperio cristiano que, por tanto, debería ser conforme a la verdad. Mas el imperio espiritual tiene que llegar también a reconocer que lo espiritual se realiza en lo profano. Por cuanto ambos son inmediatos, pero sin que el profano haya extirpado la subjetividad arbitraria y sin que, por otra parte, el espiritual haya reconocido aún al profano, se encuentran ambos imperios en lucha. El proceso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización. La histo-

ria progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma mendaz. Por una parte está la realidad huera, que debe ser adecuada al espíritu, pero no lo es todavía; por eso debe perecer. Por otra parte el imperio espiritual es al principio un imperio eclesiástico, sumergido en la realidad exterior; y cuando el poder profano es oprimido exteriormente, se perjudica al eclesiástico. Esto constituye el punto de vista de la barbarie.

La conciliación, como ya he advertido, se ha verificado primero en sí; con lo cual, empero, debe verificarse también para sí. Por eso el principio tiene que comenzar con la más enorme contraposición; siendo la conciliación absoluta, tiene que ser la contraposición abstracta. Esta contraposición contiene de una parte, como hemos visto, el principio espiritual como principio eclesiástico y por otra parte la profanidad más fiera y salvaje. La primera historia es la hostilidad de ambos que, al mismo tiempo, están unidos, de manera que el principio eclesiástico es reconocido por la profanidad y, sin embargo, esta no es la adecuada a aquel principio, debiendo empero —confesadamente— serlo. La profanidad, abandonada primeramente por el espíritu, es oprimida por la potencia eclesiástica; y la primera forma de la autoridad, en el reino espiritual, es tal que se sumerge en lo profano, con lo cual pierde su determinación espiritual y con ella su fuerza. El menoscabo de ambos términos contrapuestos trae consigo la desaparición de la barbarie y el espíritu encuentra la forma superior que le es universalmente digna, la racionalidad, la forma del pensamiento racional, del pensamiento libre. El espíritu recogido en sí mismo, concibe su principio y lo produce en sí, en su forma libre, en la forma del pensamiento, en la forma pensante, y así resulta capaz de caminar junto a la realidad exterior, de insinuarse en la realidad exterior y sobre la profanidad realizar el principio de lo racional.

El principio pensante, para poder hacer verdaderamente presa en la realidad exterior, necesita haber adquirido su forma objetiva, la forma pensante. Solo así puede el fin de lo espiritual quedar realizado en lo profano. La forma del pensamiento es la que lleva a cabo la conciliación fundamental; la profundidad del pensamiento es la conciliadora. Esta profun-

didad del pensamiento llegará a manifestarse en la profanidad, porque esta tiene por territorio propio la subjetividad individual del fenómeno y en esta subjetividad brota el saber y el fenómeno viene a la existencia. Así pues, ha aparecido el principio de la conciliación de la Iglesia y el Estado, por el cual lo eclesiástico tiene y encuentra su concepto y su racionalidad en lo profano... Así desaparece la contraposición de la Iglesia y del llamado Estado; éste ya no está detrás de la Iglesia, ya no está subordinado a la Iglesia y la Iglesia no conserva ningún privilegio; lo espiritual ya no es ajeno al Estado. La libertad ha encontrado el medio de realizar su concepto y su verdad. Y así ha sucedido que, mediante la eficacia del pensamiento, de las determinaciones universales del pensamiento, que tienen por sustancia ese principio concreto, la naturaleza del espíritu, ha sido producido el reino de la realidad, el pensamiento concreto, conformemente a la verdad sustancial. La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza,* en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado, eso es la historia. El trabajo que aún queda por hacer es la parte empírica. Al considerar la historia universal, hemos de recorrer el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad.

G.W.F. Hegel reflexionó sobre su situación histórica para llegar a ofrecer soluciones estables, posibles y no simples compromisos. Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* al hombre de hoy le pueden servir de espejo para mirarse en un pasado que tiene luces y sombras, pero que en todo caso es nuestro pasado y del que tenemos que partir, llegar a asumir y seguir renovando y creando para otros para que la historia no se detenga, que sería la muerte. Un lector del siglo XXI casi dos centurias después de haber sido dictadas estas *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, puede encontrar en ellas el intento de uno de los más grandes pensadores de la humanidad por llegar comprender profundamente su tiempo y, también, el pasado, a la vez que muestra el esfuerzo hercúleo por solucionar una situación crítica que ofreciera al hombre una salida del atolladero en el que se encontraba. Hegel trató de superar la crisis mediante la comprensión de lo más propiamente humano: la fuerza de la razón y del pensamiento. El esfuerzo late en cada una de las páginas de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, será el lector quien extraiga de ellas todo el jugo que le pueda servir para entender desde el pasado nuestro presente siguiendo la guía de una de las cabezas más poderosas que ha reflexionado sobre el ser y el destino del hombre en su historia.

tecnos

ISBN 84-309-4250-5



1246012
www.tecnos.es

LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA